

中国孔子基金会文库

刘蔚华 主编

焦循儒学思想与易学研究

陈居渊 著



齊魯書社

中国孔子基金会文库

名誉顾问：谷 牧 赵健民 赵志浩 宫达非

学术顾问：张岱年 杨向奎 任继愈 吴富恒

编委会主任：韩喜凯

编 委：（以姓氏笔划为序）

丁冠之 方克立 孔 繁 吕绍纲

刘示范 刘蔚华 牟钟鉴 杨国荣

李宗桂 陈 来 赵吉惠 俞荣根

姜广辉 郭齐勇 阎 韬

总 序

刘 蔚 华

中国孔子基金会经国家批准于 1984 年在山东成立，这是“文革”结束后思想文化领域拨乱反正的产物。创办孔子基金会的宗旨是积极推动关于孔子、儒学和中国传统文化的学术研究，为实现中国的现代化、建设有中国特色的社会主义服务，为促进海内外的文化学术交流服务。其中的服务形式之一，是以《中国孔子基金会文库》的形式，组织和资助出版符合本会宗旨的学术著作，为缓解学术著作“出版难”尽一点绵薄之力。

当然，我们出版《中国孔子基金会文库》，并非出于权宜之计，而是着眼于学术长远发展之需要，是有意识地积累一批富有创见的和活跃着时代精神的、有较高水平的学术著作。从青年学者富于生气的叩门之作，到老年学者传世的杜门之作，我们都欢迎。

21 世纪来临。中国文化经过 20 世纪百年的跌宕起伏和中西文化反复撞击之后，终于进

入了振兴阶段。中国人民已经能够以开放的胸怀正确把握时代精神，也能够满怀自信地、成熟地对待自己的民族文化了。我们可以做到自己把握自己文化的命运，无需人云亦云地褒贬中国的古典文明，也绝不会卑怯地认为只有全面进行文化的大换血，才是实现中国的现代化的出路。

因此，我们对出版这套《文库》的基本要求是：在充分占有翔实学术资料的基础上，以深邃的思想性和鲜明的学术观点，通过创造性地阐述，以体现：

1. 促进中华文化由传统性向现代性的转化——中华文化是世界上唯一保持一脉相传而从未中断过的悠久的历史文明。21 世纪，将是中国特色社会主义社会全面建成的时代，是中华现代文明全面形成的时代。我们既不能等待本国传统文化自发地长入现代社会，我们也不能期待从“西方化”中获得自己所缺少的那种现代性。这就必然要一次再次地经历深刻的对内对外的文化选择过程，实现植根于现实社会的独立地文化创新，实现对优秀传统文化向现代文明的创造性转化，实现对外来优秀文化中现代文明成果的选择、消化和吸收，并出色地完成来自现实与传统、本国与外国一切优秀文化要素的完善的会通和融合。这可能是我国人民长期以来在文化建设方面做的一个梦，但是可以预期，这是一个在 21 世纪能够基本实现的梦。

2. 实现中华文化价值理性与工具理性的统一——中华文化在其长期历史发展中，十分突出人文理想的追求，高度重视文明的教化功能，因此价值理性极为高超，影响力也最大。这是中国传统文化的长处。它虽然不排斥发展科学技术所必不可少的工具理性，却总是把它置于从属地位，以至在客观上不适

应于近现代社会科学技术突飞猛进发展的需要。毋庸讳言，这是我国传统文化的一个突出的弱点。不能因为在明朝中叶以前，中国在世界古代科技发展中长期占据领先地位，而忽视这个弱点。现代社会的进步，以科学技术为第一生产力，工具理性实际上早已被置于主导地位，从而使西方社会因价值理性的衰落而社会问题丛生。一个时期以来，西方某些发达国家以“人权”价值观为标签，到处兜售新干涉理论，而实际上则是推行以武力相威胁、甚至暴力征服和种族灭绝为特点的国际霸权主义。这一现实从反面告诉我们，依靠高度发达的科学技术把自己武装到牙齿的国际超强势力，如果他们在处理国际关系时，不能正确地实现价值理性与工具理性的统一，对于世界来说那将是一种多么可怕的危险！

3. 在繁荣多元文化的基础上向全球文化迈进——随着科学技术的高度发展，世界经济普遍联系的形成，世界信息化与空间技术的全面扩展，世界必然出现全球化趋势。实现全球化趋势的现实途径是世界的多元化过程，人类将在各个国家和地区共同发展的基础上走向全球化。这是一条和平的共同繁荣、人类得益的道路。但是在现实国际关系中早已出现另一种图谋，个别超强国家企图用暴力手段阻挠多极化过程，全面推行其独霸世界的单极化野心。这是一条给人类带来灾难的、血腥战争的道路。落脚在文化方面，高度重视对中华文明的研究、创新和弘扬，推动世界各国多元文化的繁荣，使世界文化的全球化过程避免单极化灾难，是 21 世纪的重要历史任务。

我们热忱地期望，《中国孔子基金会文库》能够同它的作者与支持者一道，为上述目标的实现，共同努力。

序

刘蔚华

陈居渊同志撰写的《焦循儒学思想与易学研究》，作为中国孔子基金会文库中的专著之一出版了，本来我为这套文库写了《总序》，就代表了为各书写序，但是他仍然坚持要我单为该书写个序，盛意难却，只好就焦循易学思想对其儒学思想的影响再说几句，共同切磋之，琢磨之。

焦循是清代乾嘉时期著名的经学家，又是一位数学家，先后著书三百余卷，尤以易学之独到最为著称。《易学三书》是他的易学代表作，其中《易通释》二十卷，《易章句》十二卷，《易图略》八卷集中地反映了他的易学理论体系。此外还有《易广记》三卷、《易话》二卷、《周易补疏》二卷、《易余籥录》二十卷、《易余集》一卷、《注易日记》三卷，可见其易学著述之宏富。他认为《周易》六十四卦三百八十四爻全有含义，尽存于象数之中，和卦爻辞的字面义理无关，至多这些言辞起着一

种符号的作用，如同甲乙丙丁一样。《周易》诸卦爻之间有一个按一定规律运行周转的体系，并具有严格的可以推算的数量变异关系。这种“参伍错综”的关系，不出乎“旁通”、“相错”、“时行”三条易例，本此即可推求。

焦循对易学内在逻辑关系的揭示，实际上走的是近代数学建立公式化体系的路子，然而西方学者通过这条路使数学实现了近代化，而焦循却只是在传统易学的象数领域中作出了堪称“石破天惊”的创新。这个例子，很能启发我们思考辉煌的中华古典文明何以没有走上近代科学之路的部分原因。直到现在，不是还有些学人总喜欢把各种最新科技发明都说成是周易中早有的东西吗？《周易》中丰富的阴阳、变化思想，足以启动多姿多彩的遐想玄思，即使其中能够孕育某些出色的科学思维的胚芽，也仅只是可能引导科学发现的某种提示而已，并不能替代具体学科的研究，更不能把这类提示就确认为某些特定对象的科学发现。这是需要严格加以区别的。否则，神化《周易》的结果会成为培养科学精神的障碍。

我本人是十分爱好研究《易》学的，尤偏好于象数。仔细想来，主要是因为从事《易》学研究能够得到自在运思的乐趣，可以享受一种驰骋思维、智游无垠之境的美妙感受。越是如此，就越能激发你研究《易》学的热情。特别是焦循易学，是更具形式化的象数易，它会在这方面给你更多的满足。但是，不要奢望凭借这种理性的游乐，就能够帮助你解决社会科学与自然科学领域中的具体问题。即便运思得当，它会激发了你的灵感，起了开智的作用，也只能对你的研究工作发挥间接启迪的功能。

本来，陈居渊同志提交的书稿是专门论述《焦循易学思想》的，正是基于上述考虑，我和各位编委的共同意见是尽量贴近焦循的儒学思想来写，这样更有现实意义。陈居渊同志很好地采纳了这个意见，从焦循易学和他的儒学思想的内在联系，比较全面地挖掘了焦循的学术思想体系，写得很丰满，是一部颇见功力的好书。我衷心地祝贺她的问世！

1999年8月18日 于济南

前 言

《周易》这部被中国儒家尊之为“弥纶天地之道”而列入“六经之首”的儒家经典，对中国古代文化有着深远的影响。综观自汉代以来易学的演变过程，其中虽然有象数与义理的对立，但是在一定程度上始终与儒学的发展相辅相成。儒学与易学虽属不同的思维方式，但两者是相互影响、彼此渗透的。儒学作为古代社会的意识形态和统治思想，也必然在其易学中折射出它的世界观和思想倾向。也正因此，它不仅吸引了历代无数儒者终身为之孜孜探求，而且它本身所显现的那套独特的符号系统，也形成了一种独特的文化现象。中国古代各个历史时期最重要的思想家或主要哲学流派，无不与《周易》有着千丝万缕的联系，他们的哲学思想也无不深深地烙上易学的印记。他们不仅从《周易》所蕴含的玄义奥理中得到启迪，而且还凭藉《周易》中的一些概念、命题和卦爻符号来反映人生、描摹人生、提出人

生理想，展示人们的精神世界的全部丰富性。生活于清代中期并活跃于乾嘉思想文化领域的著名学者焦循，便是其中的一位佼佼者。

焦循字理堂，一字里堂，晚号里堂老人，江苏甘泉（今扬州邗江黄珏）人。生于清乾隆二十八年（1763），卒于清嘉庆二十五年（1820）。嘉庆六年（1801）秋应乡试，中辛酉举人。嘉庆七年（1802）进京参加会试受挫，从此绝意仕禄，致力于学术研究，以“江南名士”著名大江南北，被誉为一代“通儒”。焦循的主要学术贡献，是对儒家经典的整理与研究，其中对《周易》的研究尤为著名。

焦循承三世家传易学之统，熔融象数、义理、数理于一炉，鼎薪炮药，成一家之言。焦循的易学专著有《易通释》二十卷，《易图略》八卷，《易章句》十二卷，合称《雕菰楼易学三书》。此外还著有《易话》、《易广记》、《注易日记》等。前者是焦循通过对《周易》的“实测”研究，默契道妙，构建了他独特的易学体系，从纵横两方面通释《周易》全经并予以文字和图表的详细说明，由此阐发自己的思想。后者均系焦循研究《周易》的心得札记和个人体验。清嘉庆二十年（1815），焦循《易学三书》的最后写定，曾引起当时学界的震动，被阮元、王引之等清代学者推崇备至，称之为“圣人复出”、“石破天惊”、“精锐之兵”，在中国思想史、易学史和清学史上产生过很大的影响。

但是这部由算学提供思维方法以及深受考据学风影响的易学专著，曾给当时学界所带来的轰动效应和后来对它的严厉批评却形成了强烈的反差。乾嘉以后，清代学者纷纷批评焦氏易

学，指出其易学研究已偏离传统而流为空论。如朱骏声认为是“附会难通”，李慈铭斥之为“貌为高简”，这意味着焦循易学已被摒弃于传统之外。如果说，朱、李等人的批评可视为判定焦循易学的一种尺度，那么它直接影响了现代学者如李镜池、高亨、尚秉和等对焦循易学的全盘否定。

然而学界对焦循学术的研究却未见停滞。本世纪三、四十年代由王永祥、范耕研、戴培之等人所撰年表和年谱，自昭、沈眉英、李承祐等人对焦循思想评述就是证明。如王永祥的《焦里堂先生年谱》（《东北丛刊》第十二期，1913年1月），范耕研的《江都焦里堂先生年表》（《斯文》第一卷第十七、十八、二十期，1941年6、7月），戴培之的《江都焦里堂先生年表》（《师大学报》第二期，1957年6月），自昭的《博大精深的学者焦里堂》（《清华周刊》第309期，1924年4月），王永祥的《戴东原的继承者焦里堂》（《东北丛刊》第十二期，1931年1月），沈眉英的《焦里堂思想评述》（《江苏研究》第一卷第五期，1935年9月），荀生的《焦里堂卒后百三十年纪念》（《中和》第一卷第十二期，1940年12月），李承祐的《焦里堂先生评传》（《中国语文研究》1971年），欧阳炯的《焦里堂先生及著述》（《东吴大学中国语文系刊》第一期，1975年5月）。综观这些单篇论文，其共同的特征往往是就焦循学术的粗线条描述，而对代表焦循主要学术成就的易学，却语焉不详，见解也未能突破清代学者对焦循易学的评价。

对焦循易学有过研究的，是梁启超、章太炎、刘师培以及后来的钱穆、侯外庐等学者，在他们的学术著作中列有焦循易学的专题讨论部分。如梁启超的《清代三百年学术概论》，章

太炎的《煊书》，钱穆的《中国近三百年学术史》，侯外庐的《中国思想通史》第五卷等等。此外日本学者本田济的《惠栋与焦循》、户田丰三郎的《焦里堂的易学》等也表现出对焦循易学的浓厚兴趣。梁启超素以研究清代学术史著称，他十分推崇焦循的易学研究，认为焦循能脱出二千年传注重围，表现了极大的创造力。指出他的易学研究并非凭空臆断，而是运用了考证家客观研究的方法研究《周易》。梁启超的这种意见已远远超出了清代学者的评价，对后来学者的进一步研究提供了新的思路。不过梁氏本人并不擅长易学，尤其对焦循易学缺乏系统研究。如他误解焦循易学中的“当位”与“失道”是其首创便是一例。因此对梁启超的某些结论仍有深入探讨的余地。同样，章太炎对焦循易学的评价也不逊于梁启超，这在他的《清儒》一文中曾以极概括的语言肯定焦循易学的特征便可见一斑。然细细推敲章太炎寥寥数语的评说，使人感到章太炎仅仅是对焦循易学外在形式的肯定，未见有深入的理解。侯外庐在《中国思想通史》第五卷中曾详论焦循易学，给人以很多启发，但他过分拘泥于思想材料方面的挖掘，从而忽略了从易学本身即从易学史角度全面考察焦循对《周易》的研究。

值得一提的是程石泉对焦循易学的研究，他著有《雕菰楼易义》一书，此书首列虞翻《易》例，后按照焦循《易图略》体例逐一进行剖析，有一定的深度。（《雕菰楼易义》，曾在1940年9月《图书季刊》新二卷第三期发表）然其缺点是一味追求形式上与《易图略》体例相符合，致使其作品大段转引焦氏原文。尤其在运用具体实例时，往往缺少对《易学三书》的宏观研究，即未能揭示三书中的相互关联和印证，更为遗憾

的是此书同样短于对数学和训诂两部分的研究，给人一种改写《易图略》的感觉。

焦循的易学研究，从 20 世纪算起，除年表、年谱和单篇论文共计八篇外，专门研究焦循易学的著作至今阙如。也正因此，出于弥补这一儒学史与易学史上空白的考虑，本篇即以焦循的儒学思想与易学为研究主题，就他的学术思想与易学体系、特征置于中国儒学史和整个乾嘉学术中作全面的考察与新的探索。

目 录

总序.....	1
序	1
前言	1
第一章 源远流长的易学	1
第一节 作为儒家经典的《周易》	1
第二节 传统格局中的易学流派	7
第二章 焦循易学的文化环境	17
第一节 儒学的繁荣与宋易的沉沦	18
一 经世精神的弘扬	19
二 理学的颓势与宋易的沉沦	28
第二节 乾嘉考据学与汉易的复兴	44
一 乾嘉考据学成因探究	45
二 汉学的重振与汉易的复兴	54
第三节 独特的学术之乡	69
一 江南学术的家学化特征	70
二 扬州的学术风尚	90
第三章 焦循的学术思想及其易学	99

第一节 《礼》学和《孟子》学	100
一 礼理之辨	100
二 神化之道	106
三 欲本乎性	113
第二节 “博览百家”的经学思想	121
一 考据即经学	121
二 实证与贯通	126
三 自得其性灵	132
第三节 “数先形后”的数学思想	139
一 理本自然	139
二 名与法	146
三 数先形后	152
第四节 “假卜筮而行教”的易学观	164
一 四圣同言说	165
二 忠恕一贯论	170
三 迁善改过说	174
第四章 焦循易学的构架与特征	181
第一节 爻位运动和卦象转型	182
一 达人之情的“旁通”	183
二 一定尊卑的“当位”与“失道”	193
三 趋时贵变的“时行”	204
四 纵横互求的“相错”与“比例”	215
第二节 数理演绎和文字训诂	237
一 “乘方”与“天元”	238
二 “齐同”与“比例”	247
三 “假借”与“转注”	252

第五章	焦循易学的道德义理诠释	266
	第一节 立人之道与乐天知命	266
	第二节 寻求和谐与大同世界	276
第六章	焦循易学的历史评价	315
	第一节 汉易的继承与发展	316
	第二节 象数易学的形变	330
	第三节 足以名家的易学	341
附录一	焦循交游考	348
附录二	焦循著述考	416
附录三	焦循学术编年	458
后记		483

第一章

源远流长的易学

第一节 作为儒家经典的《周易》

《周易》，一称《易经》，简称《易》，产生于中国殷周之际，原为古代《连山》、《归藏》、《周易》三部占卜书之一。内容包括《经》与《传》两大部份。《经》主要是由阴阳爻画所组合而成的六十四卦和三百八十四爻，卦、爻各有卦辞和爻辞说明其性质，卜者根据卦辞象、依卦辞和爻辞来推测事物的发展演化。《传》是解释卦辞与爻辞的注释和论述，共十篇，即《彖传》上下，《象传》上下，《文言传》，《系辞传》上下，《说卦传》，《序卦传》，《杂卦

传》，汉人统称“十翼”，取“经”之“羽翼”之义，后世则称《易传》。《周易》之“易”，含有穷究事物变化的“变易”，执简驭繁的“简易”和永恒不变的“不易”三层意义，一说“周”有“周密”、“周遍”、“周流”之义，故名。

《周易》中的《经》、《传》作者，历史上向无定说。汉代盛行“三代圣人”说，认为伏羲创八卦，周文王重卦，孔子作《十翼》。班固将此概括为“人更三圣，世历三古”。这个意见成为宋以前有关《周易》作者最具权威的意见。北宋学者欧阳修撰《易童子问》，对此首先提出异议，认为《易传》诸篇前后错乱，决非出于一人之手。清代姚际恒、康有为等相继提出有力的论据，力辨《易传》非孔子所作。根据现代学者研究与殷商甲骨文、青铜器铭文等考古的新发现，认为《周易》是经过远古先民润色、增删、整理，最后编定成卦形体系完整、卦爻辞文句富有形象性的一部筮书，而《易传》则是儒家弟子对《周易》的最初解释，这个观点已为学界普遍接受。

《周易》最早作为先秦历史文献诸科中的一种，并不具有儒经的权威性质。如《左传》、《国语》都载有先秦人们运用《周易》进行占筮活动的典型例子。《庄子·天下篇》说：“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。”庄子虽将《周易》与《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》等五种儒家经典并列，但也仅仅认为“《易》以道阴阳”而已。《汉书·儒林传》说：“古之儒者，博学于六艺之文。六艺者，王教之典籍，先圣所以明天道，正人伦，致至治之成法也。”这是当时儒家的一般见解，并未得到百家的认同。所以秦焚书坑儒，而《周易》作为“筮

卜之书，独不禁，传受者不绝”。自西汉武帝采纳董仲舒罢黜百家、独尊儒术的建议后，于公元前136年，即汉建元五年，立五经博士为官学。公元前134年，即汉元光元年，董仲舒在“天人三策”中，又建议设立太学，认为“养士之大者，莫大乎太学。太学者贤士之所关也，教化之本原也”。^①所谓太学，实际上是为专门培养五经博士而设，并非培养一般“百家之学”之所，它为汉代弘扬儒学和培养儒者提供了重要的条件。史称：“自此以来，公卿大夫士吏彬彬多文学之士矣。”^②《史记·儒林列传》指出：

今上即位，赵绾、王臧之属明儒学，而上亦向之。于是招方正贤良文学之士。自是之后，言《诗》，于鲁则申培公，于齐则轅固生，于燕则韩太傅；言《尚书》，自济南伏生；言《礼》，自鲁高堂生；言《易》，自淄川田生；言《春秋》，于齐、鲁自胡毋生，于赵自董仲舒。

田生即田何，他是孔子易学弟子商瞿的六世传人，也是汉代易学的开山鼻祖。《儒林传》称：“自鲁商瞿受《易》孔子，孔子卒，商瞿传《易》，六世至齐人田何，字子庄，而汉兴。田何传东武人王同子仲，子仲传淄川人杨何。何以《易》，元光元年征，官至中大夫。齐人即墨成以《易》至城阳相。广川人孟但以《易》为太子门大夫。鲁人周霸、莒人衡胡、临淄人主父偃，皆以《易》至二千石。然要言《易》者，本于杨何之家。”杨何是汉代第一位易学博士，也是汉代实行独尊儒学的文化政策后，以精通易学而官至中大夫的第一人。此后周霸、主父偃等也都以《易》而获得进身之阶。《汉书·艺文志》说：“汉兴，田何传之，讫于宣、元，有施、孟、梁丘、京氏列于学官；而

民间有费、高二家之说。”可见易学研究已不仅仅是提供占卜之用，而发展成为与政治密切联系的官学。至此《周易》才与儒家其它各经一样，具有“致至治之成法”的性质而被确立为法定的儒家经典。

作为儒家经典的《周易》，便是利用原有的筮书形式，论证儒家的封建道德和封建社会秩序的合理性，认为《易》是“理人伦而明王道”之书。如著名象数易学家京房，他研究《周易》就直言不讳地说是“断天下之理，定之以人伦，而明王道”，而他本人也表现出对现实政治的异常关注，这在他以易学的卦气说分析时政得失的三封奏折中可考见一斑。^③又如当时学者对《易传》思想的研究，大都是论证封建纲常的神圣性和永恒性的。卦象爻数，包括乾坤、阴阳、刚柔等，都围绕“辨上下，定民志”这个主题展开，着重论证君臣、父子、夫妇的封建纲常秩序，强调“女正位乎内，男正位乎外，男女正，天地之大义也”，“父父子子兄兄弟弟夫夫妇妇而家道正，正家而天下定矣”，这些思想理论也正是继承了儒家君臣父子观念在易学中的反映。

另一方面，由于汉代独尊儒术，表彰六经，因而以神学为主要内容专门附会于经学的谶纬也开始盛行。东汉初，刘秀“宣布图谶于天下”，至汉章帝刘炟亲自主持白虎观会议，谶纬之学取得了与儒经同等的官学地位。清初学者胡渭曾指出：“盖图谶之术，自战国时已有之。汉武表彰圣籍，诸不在六艺之科者皆不得进，及其衰也，哀平之际，纬候繁兴，显附于六艺而无所忌惮。”^④这说明纬书是儒者依照官方的意志，以天人感应、阴阳灾异等思想，对儒家经典进行解说和演绎的书。汉

代儒家有七经，固有所谓的七纬，其中依附《周易》的便是《易纬》。《易纬》有《稽览图》、《乾凿度》、《坤灵图》、《通卦验》、《是类谋》、《辨终备》六种。《易纬》继承了董仲舒以来的天人感应学说。如《通卦验》说：“不顺天地，君臣职废，则乾坤应变。天为不放，地为不化。终而不改，则地动而五谷伤死，上及君位。不敬宗庙社稷，则震巽应变，飘风发屋，折木，水浮梁，雷电杀人。……夫妇无别，大臣不良，则四时易。政令不行，白黑不别，愚智同位，则日月无光，精见五色。”这也正是对董仲舒“灾者，天之谴也；异者，天之威也”思想的具体化论证。同时《易纬》对汉代孟喜、京房等人的象数易学也进行了改造和补充，并将自然、社会与人生纳入其中。如《乾凿度》说：

八卦之序成立，则五气变形，故人生而应八卦之体，得五气以为五常，仁义礼智信是也。夫万物始出于震，震东方之卦也。阳气始生，受形之道也，故东方为仁。成于离，离南方之卦也。阳得正于上，阴得正于下，尊卑之象定，礼之序也，故南方为礼。入于兑，兑西方之卦也。阴用事而万物得其宜，义之理也，故西方为义。渐于坎，坎北方之卦也。阴气形，盛阴阳气含闭，信之类也，故北方为信。夫四方之义，皆统于中央，故乾坤艮巽，位在四维。中央所以绳四方行也，智之决也，故中央为智。故道兴于仁，立于礼，理于义，定于信，成于智。五者道德之分，天人之际也。圣人所以通天意，理人伦，而明至道也。

正是在这种八卦的宇宙框架中，五常与八卦全面配合，沟通天

意人伦的性命之理，并以卦气说全面、系统地论证封建伦理道德，所以《易纬》因袭《京氏易传》的话作为结论：“故易者所以经天地，理人伦，而明王道，是故八卦以建，五气以立，五常以之行，象法乾坤，顺阴阳，以正君臣、父子、夫妇之义。”

汉代除谶以外，纬书也大量涌现，二者的结合反映了当时儒家神学的特色，而由孟、京等人发展而成的象数易学，正是通过与《易纬》互相配合构成为更加精致的象数体系，成为后世象数易学的“范式”。汉代以后，随着易学研究的儒学化，原始《周易》的占筮内容逐步剥落消减，而易学所蕴含的儒家道德意识却不断增强、自觉，作为“大道之源”的《周易》^⑤，也就顺理成章地登上了儒家六经的首位。

注释：

- ①《汉书》卷五十六《董仲舒传》，中华书局1983年版，第2512页。
- ②《汉书》卷八十八《儒林传》，中华书局1983年版，第3596页。
- ③京房曾上奏汉元帝说：“乃丙戌小雨，丁亥蒙气去，然少阴并力而乘消息，戊子益甚，到五十分，蒙气复起。此陛下欲正消息，杂卦之党并力而争，消息之气不胜。强弱安危之机不可不察。己丑夜，有还风，尽辛卯，太阳复侵色，至癸巳，日月相薄，此邪阴同力而太阳为之疑也。臣前白九年不改，必有星亡之异。臣愿出任良试考功，臣得居内，星亡之异可去。……陛下不违其言而遂听之，此乃蒙气所以不解，太阳亡色者也。臣去朝稍远，太阳侵色益甚，唯陛下毋难还臣而易逆天意。邪说虽安于人，天气必变，故人可欺，天不可欺也，愿陛下察焉。”（《汉书》卷七十五《京房传》，中华书局1983年版，第3165页。）

④《易图明辨》卷一《河图洛书》。

⑤《汉书·艺文志》：“王者，盖王常之道，相须而备，而《易》为之原。”

第二节 传统格局中的易学流派

《周易》作为儒家的经典之一，与中国儒学一样，两千多年来历经多次盛衰转折，在封建王朝的更替或学术形态的转换过程中，每每以它深邃的思想内涵和独特的表现形式，吸引了一代又一代的学者为之孜孜探究，虽然诠释形式各异，但企图从中寻觅理想的入世之道，则是一致的，从而在中国儒学史上形成了一个源远流长的易学传统。清代乾隆年间，编修《四库全书》，《四库》馆臣综观易学历史的源流变迁，将汉以来的易学发展概括为“两派六宗”：

汉儒言象数，去古未远也。一变而为京、焦，入于机祥；再变而为陈、邵，务穷造化，《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老、庄；一变而为胡瑗、程子，始阐明儒理；再变而为李光、杨万里，又参证史事，《易》遂曰启论端。此两派六宗，已互相攻驳。^①

《四库》虽然综括了易学史上有影响的主要流派，但是总其大端，不出象数与义理两大易学流派。

以象数研究《周易》始于汉代。所谓象数，象是指卦象与爻象，数是指大衍之数与揲蓍之数。象数观念萌发于春秋时代，《左传·僖公十五年》：“龟，象也；筮，数也。物生而有象，象而有滋，滋而后有数。”杜预注：“龟以象示，筮以数告，象数相同而生，然后有占。”这种初始的象数观念，后经

《易传》概括为“参伍以变，错综其数，通其变遂成天下之文，极其数遂定天下之象”，^②从而形成以符号、图象和数字推测宇宙变化的象数易学。汉代是象数易学的鼎盛时期，据《汉书·艺文志》所举十三家，其代表人物是孟喜、京房、郑玄、荀爽、虞翻等人，其中“卦气”、“纳甲”、“爻辰”、“卦变”诸说形成了汉代象数易学的特点。“卦气”说创自西汉东海兰陵人孟喜。孟喜与施仇、梁丘贺同为当时著名易学家田何的再传弟子，好自称誉，因“得易家候阴阳灾变书”，诈言独得田何易学真传。孟喜的卦气说，是融历法与《周易》为一体的注《易》方法，如他将六十四卦配四时、十二月、二十四节气、七十二候，其中尤以《坎》、《震》、《离》、《兑》分主一年四季二十四节气的“四正卦”与《复》、《临》、《泰》、《大壮》、《夬》、《乾》、《姤》、《遁》、《否》、《观》、《剥》、《坤》十二卦与一年十二月相配的“十二消息卦”是其卦气说的核心所在。^③“纳甲”出自汉元帝初始四年（公元前45）《易经》博士京房的积算之术。纳甲，是将历法中的十干纳入易学并与易卦相配。因天干以甲为首，“举甲以该十日”，故称纳甲。同时京房还提出了“纳支”、“世应”、“飞伏”、“五行”等说，成为西汉时期主要的象数易学家之一。“爻辰”是东汉著名经学大师郑玄的注《易》方法之一。为了进一步拓展卦爻取象范围，郑玄将历法中的子丑寅卯等十二地支与六十四卦中的阳爻和阴爻相配，并扩展至与十二地支相关的黄道十二次、十二律吕、十二生肖等相配。以“爻辰”取象，虽然迭遭后人的批评，但是它本身所蕴涵的天文、历法、音律等丰富的古代自然科学知识，却备受历代易学家的青睐。随着清代汉学的复兴，惠栋、

钱大昕、张惠言等对此溯本求源，阐明义例，成为构建象数理论与占卜筮法的主要材料。与郑玄一样，东汉末年出生于会稽的虞翻，因创立“卦变”说而成为中国象数易学史上最负盛名的易学家。所谓卦变，是通过每一卦阴阳爻画的变动而产生另一卦的质变。如《彖传》就有所谓“刚柔内外”、“上下往来”等卦变的思想。以卦变释《易》，首创于荀爽的“升降”理论。如荀爽注《坤·彖》“含宏光大”时指出：“乾二居坤五为含，坤五居乾二为宏，坤初居乾四为光，乾四居坤初为大也。”惠栋曾将此归纳为：“乾上居坤三亦为含，故六三含章可贞，坤三居乾上亦成两既济也。”^④这说明荀爽虽主升降说，但其中已具卦变的萌芽。虞翻正是在荀爽升降说的基础上，创立了完备的象数易学的卦变体系和理论。汉代的象数易学至虞翻，已发展到了登峰造极的地步，易学家们旁征博引，借数立象，牵强附会，“互体不足，遂及卦变，变又不足，推致五行”，^⑤作为象数易学的合法性资源已被开发殆尽。自魏王弼以《老》注《易》，尽黜象数，汉代的象数易学也终于走上瓦解之路。

魏晋时期是古代思想学术史上大转变时代，整个学术风气是以老、庄学说为核心的玄学。魏晋玄学是在汉代儒学衰落的基础上，为弥补儒学自身的不足而产生的。由董仲舒到《白虎通》所神化了的儒家思想是汉代占统治地位的官方哲学，由皇帝钦定并颁布天下，具有至高无上的权威。随着汉末农民起义的爆发，东汉王朝的解体，儒学也遭到毁灭性的打击。面临“天地之将闭，平路之将陂，时将大变，世将大革”^⑥的历史转型时期，烦琐的汉代经注和粗糙的神学已不能适应时代的需要，必须建立新的理论，玄学便应运而生。玄学虽未能摆脱汉

以来天人合一的思维模式，但它的重点已转向人的主题。对于天地的理解，已不是天文与地文之外的形象和象数，而是内在的人文意义上的义理之学。以义理注《易》，在魏晋则以王弼为代表。我们知道，汉代的象数学抛弃了《易传》微言大义的传统，而其象数研究《周易》，经过孟喜、郑玄、虞翻等则愈演愈繁，以至于“一以象旁搜，曲引而不要诸理”，^⑦汉《易》因此而走上穷途。汉《易》的弱点，被王弼窥破，于是他一反“存象忘意”的汉代易学，而开“得意忘象”的义理说《易》的先河。他提出“寻言以观象”、“寻象以观意”、“得象而忘言”、“得意而忘象”的解《易》方法，特别强调“得意”的重要，^⑧从言与意的思辩理性上，以较为灵活的以物比喻手段得出主观性的结论，从而摈弃“存象忘意”的汉代象数之学。清初学者黄宗羲说：“有魏王辅嗣出而注《易》，得意忘象，得象忘言，日时岁月，五气相推，悉皆摈落，多所不关，庶几潦水尽而寒潭清矣。顾论者谓其以老庄解《易》，试谈其注，简当而无浮义，何曾笼络玄旨，故能远历于唐，发为正义，其廓清之功，不可泯也。”^⑨对王弼的以“玄”释《易》作了充分的肯定。不过，在中国儒学史上，魏晋的儒经研究素有南学与北学之分。北方的易学研究，因其学者多半是东汉以来的旧族门户，所以一般继承了汉末谶纬化了的经学传统，长于《易》筮，在理论上并无建树。所以《周易正义序》谓：“传《易》者，西都则有丁、孟、京、田，东都则有荀、刘、马、郑，大体更相祖述，非有绝伦。唯魏世王辅嗣之注独冠古今。所以江左诸儒，并传其学；河北学者，罕能及之。”南学虽然继承了王弼玄学化了的易学研究，但也有创新，那就是汲取了佛学思

想。引佛入《易》，以佛说《易》，是魏晋易学的另一个特征。如梁武帝萧衍著有《周易大义》、《周易系辞义疏》、《周易讲疏》等，这些著作如今虽已无传本，但他在《幸阿育王寺赦诏》中说：“《易》曰随时之义大矣哉！今真形舍利，复见于世，……因时布德，允叶人灵。凡天下罪无轻重，皆赦除之。”这显然是以易理来沟通佛理了。此外如周弘正与张讥也都在援佛入《易》方面作过不少的尝试。引佛入《易》虽不是魏晋易学的主流，但它从一个侧面反映了当时南方易学儒佛杂糅的倾向。

继魏晋之后，唐代的易学特点在于总结前期各家易学，糅合汉以来各家易说，包括汇辑汉代易说，采纳王弼《易》注，其成果由孔颖达的《周易正义》和李鼎祚的《周易集解》来体现。虽然陆德明作《周易注解传述》提供了汉以后《周易》授受的师承关系，但实际上只是一份清单，并不涉及各代易学的内容特征。唐代的易学无论就易学本身的探讨，或方法上似未有重大突破，其主导思想仍是王弼的易学思想。直到宋代理学的兴起，易学研究又出现了一个崭新的局面。

儒学发展到北宋时期，进入了它的更新时期，形成了阐述儒家经典多以义理、兼谈性命为主的“理学”或“宋学”。理学既是汉唐以来儒学自身发展演变的结果，也是在外来异质文化的挑战和冲击下，中国固有文化传统所作出的创造性回应的产物。理学发端于北宋初期的胡瑗、孙复与石介，即所谓的“理学三先生”。后经周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐兄弟，至朱熹始集大成，建立了一个较为完备的理论体系。认定“理”先天地而存在，并将封建伦理准则提到永恒的、至高无

上的地位。理学自宋代起，历经元明清一直是封建社会的官方哲学思想。宋代的易学研究，则与宋代儒学更新同步，完成了从汉唐注重的章句训诂之学到探求易理之学的转换。由胡瑗开端并由程颐进一步发展的以义理说《易》，是宋代易学的最大特征。宋《易》一反汉、唐以来拘泥“师法”、“家法”，恪守章句注疏的学风，怀疑、否定、抛弃传统注疏方法，高举王弼“黜象数崇义理”的旗帜，以儒家伦理道德阐说《易》义，以自己的主观体验把握“圣人”的精神。胡瑗认为，《易》之本义在于讲“变易之道”，他在《周易口义·发题》中指出：“《易》之作，专取变易之义，盖变易之道，天人之理也。以天道言之，则阴阳变易而成万物，寒暑变易而成四时，日月变易而成昼夜；以人事言之，则得失变易而成吉凶，情伪变易而成利害，君子小人变易而成治乱。故天之变易归乎生成而自为常道，若人事变易则固在上位者裁制之如何耳。”胡瑗的这种变易观被后来的程颐进一步发展。程颐在《易传序》中指出：“易，变易也，随时变易以从道也。其为书也，广大悉备，将以顺性命之理，通幽明之故，尽事物之情，而示开物成务之道也。”但以义理说《易》，曾为宋人自己所批评，如朱熹指出：“伊川见得个大道理，却将经来合他这道理，不是解《易》。”^⑩值得一提的是：汉代以来的象数易学在宋代也有了新的发展。由刘牧著《易数钩隐图》，首开图书说《易》的先河，其代表人物是邵雍和他的“先天河洛学”。《周易》原书本无图象，只有阴阳卦爻符号。《易·系辞》说：“河出图，洛出书，圣人则之。”传说中国的伏羲时代，有龙马从黄河出现，背负河图，有神龟从洛水出现，背负洛书。伏羲即根据这种图与书，画成

八卦，后来由周文王在此基础上作卦辞、爻辞，成为《周易》的最初范本。五代时，华山道士陈抟以大衍算数五十五之图比附“河图”，取《易纬·乾凿度》太乙九宫法编成四十五个黑白圆点的“洛书”图，声称这是伏羲所得的先天之图。此后又经宋代邵雍、周敦颐等人的进一步论证，于是“先天”、“后天”、“太极”、“无极”之说也成为《周易》的内容。特别是南宋朱熹著《易本义》，重申河图洛书出自伏羲、文王，并且以此来讨论理欲性心，于是道教与宋代理学合流，从而支配了易学研究领域。邵雍还根据《周易》和道家思想虚构了一个先天八卦图，企图把阴阳消息的自然史与古今纷乱的社会史汇合于先天八卦的次序中，并将其次序按元、会、运、世数的循环来体现。如他根据一年十二月，一月三十日，一日十二时辰，一时辰三十分的数字来规定一“元”的时间与变化：三十年为一“世”，十二世为一“运”，三十运为一“会”，十二会为一“元”。一“元”代表自然史的一次生灭。人类历史则按“皇”、“王”、“霸”或“道”、“德”、“功”、“力”四个时期逐步退化：三皇之世，以道化民；五帝之世，以德教民；三王之世，以功劝民；五霸之世，以力率民。邵雍曾以自己丰富的数学知识改造汉以来的象数易学，企图开创一条重新追寻中国天人之学的新途径。

明末清初的易学研究，象数和义理并存。明代的灭亡，曾给当时学者以极大的刺激，纷纷从不同角度来探求明亡的历史教训，因此学术界出现了一个比较自由和活跃的气氛。“一时才俊之士，痛矫时文之陋，薄今爱古，弃虚崇实，挽回风气，幡然一变”。^①黄宗羲、王夫之、顾炎武等人在批评象数和义理

的同时，提倡经世之学，汉《易》又被学者所重视，从而形成了清初僻宋扬汉的《易》学特色。这就不可避免地遭到由官方支持宋《易》者的反对，所谓“门户交争，务求相胜”^①就是当时《易》学领域里的生动写照。为了控制思想学术界，清康熙采取了灵活的态度，作出了调和汉宋两家的选择，由他授意李光地等人编撰的《周易折中》便是这种选择的结果。^②乾隆除了继续执行乃祖的文化政策外，汉易得到了官方的重视。由傅恒等人编撰的《周易述义》就是“于宋易汉易酌取其中，探羲、文之奥蕴，以决王、郑之是非，千古易学可自此更无异议矣”^③的官方易学著作。汉宋并存，也成为清代《周易》研究的定式。乾嘉之际，随着汉学的复兴，象数易学再度成为学者研究的热点。然而单纯的在传统象数易学中打圈不是真正的出路，敢于走出汉易，在象数易学边缘迈出关键一步的，是焦循。

注释：

- ① 《四库全书提要·经部·易类小序》。
- ② 《易章句·系辞下》，《皇清经解》卷一百三十《焦孝廉易章句》，学海堂刊本。
- ③ 孟喜易学著作据《汉书·艺文志》载有：《孟氏京房》十一篇，《灾异孟氏京氏》六十六篇，《章句施、孟、梁丘氏》各二篇。《隋书·经籍志》有《孟氏易》八卷，这些著作早已亡佚。清人马国翰《玉函山房辑佚书》录有《孟氏章句》一卷，今天我们了解孟喜的“卦气说”，主要依靠保存在唐僧一行《卦议》中所引孟喜卦气说部分。现摘要如下：

自冬至初，中孚用事。一月之策，九六七八，是为三十。而卦以地六，

候以天五，五六相乘，消息一变，十有二变而岁复初。坎、震、离、兑，二十四气，次主一爻。其初则二至二分也，坎以阴包阳，故自北正。微阳动于下，升而未达，极于二。凝固之气消，坎运终焉。春分出于震，如据万物之元，为主于内，则群阴化而从之。极于正南，而丰大之变穷，震功究焉。离以阳包阴，故自南正，微阴生于地下，积而未章，至于八月，文明之质衰，离运终焉。仲秋阴形于兑，始循万物之末，为主于内，则群阳降而承之。极于北正，而天泽之施穷，兑功究焉。故阳七之静始于坎，阳九之动始于震，阴八之静始于离，阴六之动始于兑。故四象之变，皆兼六爻，而中节应之备矣。（《新唐书》卷二十七《历志三上》）

④《易汉学》卷七。

⑤《周易略例·明象》，《四部丛刊》本。

⑥《周易注》泰·九三。

⑦《周易内传发例》，《船山遗书》本。

⑧《周易略例·明象》，《四部丛刊》本。

⑨《易学象数论》。

⑩《朱子语类》卷六十七，中华书局1986年出版。

⑪《经学历史·经学复盛时代》，中华书局1981年版，第299页。

⑫《御纂周易折中序》，《四库全书总目》卷六。

⑬ 李光地（1642—1718）字晋卿，号榕树，又号厚庵。福建安溪人。年幼颖异，力学慕古。康熙九年（1670）进士。官至翰林院掌院学士、巡抚、尚书，文渊阁大学士。“三藩”之乱时，福建也因靖南王耿精忠的反叛而陷于战火之中。当时正值李光地返乡探亲，他与老友陈梦雷共谋，遣人暗藏蜡丸进京密递情报，建议平叛，得到康熙的赏识。“三藩”之乱被平定后，李光地独居其功，而陈梦雷却以附贼之罪被流放，因此，当时人们有“卖友”之讥，李光地的声誉也因此扫地。他曾奉敕编纂《周易折中》、《朱子全书》、《性理精义》等。后经康熙的审定，作为“御纂”、“御定”颁行学官，成为清代初期官方哲学思想的范式。李光地的儒经研究，主张“汉宋兼采”，但不

以考据为重。他是《易》学名家，而学风也一同于论理言道，杂糅《易》之象数、义理，所著《周易通论》兼采宋儒周、邵、程、朱四家之说。他的《周易折中》不专言象数，不专言义理，而是从易学本身出发，象数与义理并重，去其枝蔓之说，以合于“中正”之道。他还效法朱熹注释《参同契》，以明代杨慎所得古本为依据，疏通申讲，以发掘《参同契》本身所含有的易学哲理。李光地对易学的研究虽然颇多建树，但其主题始终是与他人一贯张扬的所谓的“王道”是密切联系在一起的。李光地对经学、乐律、历算、音韵等都有研究，一生著述宏富。他的主要易学著作有：《周易通论》、《周易观象》、《周易观象大旨》等，在他去世后，他的后人将其著述汇辑为《榕村全书》。

⑭ 《周易述义序》。

第二章

焦循易学的文化环境

清代学林，名儒辈出，清初顾、王、黄三大儒为一代宗师，乾嘉惠、戴领袖群儒，以博学清操动天下。适逢其时的焦循，却深居简出，厉节读书，综经研传，所著《雕菰楼易学三书》，糅合新的时代精神，构成一套博大精深、思想完备的易学体系，被誉为“圣人复出”。焦循的易学研究，一方面适应了当时整个乾嘉时代的需要，另一方面则又与清代前期的学术思想有着密切的联系。本章则对焦循易学研究的思想文化环境作一番考察，以期从宏观上把握焦循易学的脉络。

第一节 儒学的繁荣与宋易的沉沦

公元1644年，满洲铁骑越过山海关进驻北京后，宣告了中国最后一个封建皇朝清朝的确立。由于清代开国是在农民起义推翻明王朝腐朽统治的基础上实现的，因此它兼有征服者和曾经被征服者的双重特征，并带有浓厚的朴野文化气味，这就决定了它除在政治上不得不继续仿照明朝制度外，还必须吸收汉人精英协助满人掌实权的治国方略。同时，为了加强思想文化乃至学术领域的控制，大力表彰程朱理学，顺治、康熙、雍正、乾隆不仅亲自纂定《周易折中》、《周易述义》、《书经传说汇纂》、《诗经传说汇纂》，而且重用熊赐履、李光地、汤斌、张伯行等理学名臣，重刊《性理大全》，编印《朱子全书》和《性理精义》。在查禁反清书籍、大兴文字狱的同时，又利用开科取士、兴博学鸿词科，开设明史馆，寓禁书于修书，编纂《明史》、《古今图书集成》等类书和丛书，从而圈定了清初学者治学的范围和个人的学术旨趣。

清初学术界正是在清廷的直接控制之下，一方面是作为官方正学的理学的泛化，并且在新形势下出现“尊朱抑王”和“崇王黜朱”的两股思潮；另一方面，一批以誓死报效先朝的遗民为代表的在野儒者，面对明末的残酷现实，自我心中的幻象也随之化为泡影。于是，他们企图通过总结社会更迭和学术演化的历史，将明代灭亡的原因归咎于理学的空疏。顾炎武痛斥理学为“言性言心，舍多学而识，以求一贯之方，置四海之困穷不言”，主张学术研究要有益于政治和移风易俗。黄宗羲

强调“学贵适用”，朱之瑜提出“经邦弘化，康济时艰”的为学宗旨，颜元则认为“救弊之道在实学”。从而再度探身于原始儒学，希冀寻求救世良方，自晚明以来的通经致用也因此再度演化为清初的经世思潮。作为经世的第一步，便是重新恢复和判定被宋儒误解了的经书内涵，如黄宗羲、黄宗炎兄弟、胡渭、毛奇龄、阎若璩、姚际恒等对宋《易》、《古文尚书》、《诗传》、《诗说》、《周礼》、《大学》、《中庸》等一一加以考辨，于是出现了清初疑古疑经要求回归儒经元典的运动。由于学者们的经典辨伪工作是提倡从训诂文字、考证名物典章制度入手，阐述经义，并将辨伪的范围扩大到经史子三部，所以这种由经学考证入手，学风较为朴实无华的治学态度，成为后来对传统学术进行全面整理和总结的乾嘉汉学的先导。

一、经世精神的弘扬

明清易代，汉族地主政权沦亡，社会动荡凋敝，传统儒学也随之变形和堕落。自孔子创立儒学以来，儒家作为一种学说体系，在中国长达二千年的历史中，经历了先秦诸家的争鸣，两汉的经书注疏，至隋唐而发展到高峰。宋元以后，儒学便被以理气心性为探究对象的“宋学”（宋明理学）所取代。在中国学术史上，宋学归属于哲理化了的经学流派，他们以自家义理诠释儒家经典，使经学理学化，儒经成为理学的理论依据。明清之际，作为体现儒学主要价值观念的“内圣”与“外王”之间的均衡，已被“天崩地解”的历史剧变所打破，内圣的价值追求已超越了传统的外王需求，对政绩功业的强烈愿望几乎为正心诚意的个人操守所涵盖，理气心性之学也因此失去了往

日的理想光环。在总结明亡历史教训时，明清之际诸儒都意识到这是高扬政治道德化的内圣与轻视客观事功的外王的不一致所带来的必然结果。于是，从理学回归原始儒学，寻求新的经世良方，便成为清初普遍的时代要求。

清初儒学的复归首先是从怀疑和批判朱学的道统论展开的。所谓“道统”，本是指中国儒家关于传道系统的学说。《论语·尧曰》曾以尧舜传授之言，为此说之所本。自亚圣孟子以他那“五百年必有王者兴”的原则，首先提出从尧舜至孔子有一个圣圣相传一以贯之的统绪之后，至唐代韩愈为了抬高儒家在历史上的正统地位，与佛“法统”传法世系相抗衡，于是仿效佛教诸宗的法统，在《原道》中首次提出儒学之“道”传授系统，他认为“斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲”。^①这种寻求历史依据，以儒学正统自诩而编造的由“先王”相互传授的“道统”说，为后来宋明理学所全盘继承。如程颢自谓“孟子没后圣学不传，以兴起斯文为己任”；^②程颐则认为“孟子之后，传圣人之道者，一人而已”^③。朱熹干脆摒弃韩愈，将二程继续孟子，认为程颢、程颐兄弟才是真正的“继孔孟不传之统”，并且自诩为二程的私淑弟子。元人编撰的《宋史·道学传》则充分肯定了朱熹继承儒家“道统”的地位。自朱熹道统说出，历经元、明两朝，为数百年笃信程朱学说的理学家尊信不疑，以至成为思想学术领域里的一个无形桎梏。明末清初，随着理学自身矛盾的日益突出，学者们对朱熹拟立儒家学说的统绪深为不满，清初浙江学者黄宗羲、毛奇龄、朱彝尊等率先

对理学为道统正宗说提出怀疑。黄宗羲指出：

夫《十七史》以来，止于《儒林》，……《儒林》亦为传经而设，此处夫不及为弟子者。……周程诸子，道德虽盛以视孔子，则犹然在弟子之列，入之《儒林》，正为允当。今无故出之为“道学”，在周程未必加重，而于大一统之义乖矣。统天地人曰儒，以鲁国而止儒一人，儒之名目，原自不轻。儒者，成德之名，犹之曰贤也，圣也。道学者，以道为学，未成乎名也，犹之曰志于道，志道可以为名乎！^④

朱彝尊指出：

儒林传者，自司马氏、班氏以来，史家循而不改，逮宋王偁撰《东都事略》更名儒学，而以周张二程子入之。元修《宋史》，始以儒林、道学析而为两。言经术者入之儒林，言性理者别之为道学；又以同乎洛闽者进之道学，异者置之儒林。其意若以经术为粗，而性理为密，朱子为正学，而陆杨为歧途。默寓轩轾进退予夺之权，比于《春秋》之义。然六经者，治世之大法，致君尧舜之术，不外是焉，……故儒林足以包道学，道学不可以统儒林。夫多文之谓儒，特立之谓儒，以道得民之谓儒，区别古今之谓儒，通天地人之谓儒，儒之为义大矣。非有逊让于道学也。^⑤

毛奇龄也指出：

圣以道为学，而学进于道。然不名“道学”。凡“道学”两字，六经皆分见之，即或并见，亦只作“学道”，而不称“道学”。……唯道家者流，自鬻子、老子而下，

凡书七十八部，合三百二十五卷。虽传布在世，而官不立学，不能群萃州处，朝夕肄业，以成其学事。只私相授受，以阴行其教，谓之“道学”。道学者，虽曰“以道为学”，实道家之学。^⑥

把儒林传作为史书的重要内容之一，最早见于司马迁的史学巨著《史记》。《史记》单设一篇，专记儒家代表人物的学术活动和儒家经典《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》的传授过程。自《史记》创立“儒林”之后，历代史书编纂者都以此作为蓝本，如《汉书》、《后汉书》等也都列有“儒林传”，成为修史的惯例。“道学”之名见于南北朝道教典籍中，而作为理学的别称，则见于张载《答范巽之书》：“朝廷以道学政术为二事。”南宋末，出现“理学”一词，后世每每与“道学”并称。元朝人编《宋史》，将周敦颐、程颢、程颐、张载、朱熹等二十余位著名理学家归入一类，列为道学传，作为儒学正统。然自程朱理学行世以来，怀疑程朱采佛兼道代不乏人。清初徐乾学主持史局编纂《明史》，黄宗羲、朱彝尊上书主张废弃道学传，为儒学正名，实际以传统儒学否定程朱道学。朱彝尊认为：“宋元以来言道学者必宗朱子。朱子之学源于二程子，先二程子言学者为周子。于是论者尊之，谓直接孟子，是为道统之正。毋论汉唐诸儒不得在其列也，即七十子亲受学于孔子者亦不与焉。故凡著书言道统者，辄断自周子始，饮流或忘其源，知末而不揣其本，吾尝未慊于中也。”^⑦毛奇龄痛斥为“以宗门而行道教，圣学扫地尽矣”。避乱流寓扬州的四川学者费密则以儒家经典为依据，进一步论证“道统”之说不见经传，是后世私立的。他指出：

不特孔子未言，七十子亦未言，七十子门人亦未言，百余岁后孟轲、荀卿诸儒亦未言也，……何尝有道统之说哉？流传至南宋，遂私立道统。自道统之说行，于是羲农以来尧、舜、禹、汤、文、武裁成天地、周万物而济天下之道，忽焉不属之君上而属之儒生，致使后之论道者，草野重于朝廷，空言高于实事，世不以帝王系道统者，五六百年矣。^⑧

费密以圣人未言、古经未载作为道统为非法的理由。他斥责理学家“道统私创，违悖圣门，与经不合”，^⑨他依据七十子以来汉唐诸儒“相传共守之实学”，肯定儒学传授系统并未中断。这一方面固然出自他对宋儒的憎恶，另一方面则是费密所说的“相传共守之实学”，其实也就是指“六艺”而言。“六艺，先王以教士耳！农工商贾以至府吏胥徒，各授以法，各习其事，使精熟而当于用也”，主张儒者应当“习实事，如礼、乐、兵、农、漕运、河工、盐法、茶、马、刑、算一切国家要务，……得施于政”。^⑩这意味着费密批判道统论，首先着眼于儒家的经世传统。对此，黄宗羲从儒学的演变历史角度作了详尽地分析：

尝谓学问之事，析之者愈精，而逃之者愈巧。三代以上，只有儒之名而已。司马子长因之而传儒林。汉之衰也，始有雕虫壮夫不为之技。于是分文苑于外，不以乱儒。宋之为儒者，有事功经制改头换面之异，《宋史》立《道学》一门以别之，所以坊其流也。盖未几而道学之中又有异同。邓潜谷又分理学、心学为二。夫一儒也，裂而为文苑，为儒林，为理学，为心学，岂非析之欲其极精

乎！奈何今之言心学者，则无事乎读书穷理；言理学者，其所读之书不过经之章句，其所穷之理不过字义从违。薄文苑为词章，惜儒林于皓首。封己守残，摘索不出一卷之内。其规为措注，与纤儿细士，不见长短。天崩地解，落然无与吾事，犹且说同道异，自附于所谓道学者，岂非逃之者之愈巧乎！^①

儒学在长达二千年的历史中，一方面自身在不断变化，另一方面又不断地受到以佛、道两教为代表的异质文化的渗透，至宋代便出现了所谓的儒学更新运动，其结果就是创立了一种以儒学为主体，吸收、改造佛、道哲学，涵泳三教思想精粹的新儒学。新儒学之所以又称“理学”，那是因为两宋学者所建立的思想体系是以“理”为最高宇宙本体，以“理”为哲学思辨结构的最高范畴。有关儒学与理学的差异，周予同先生曾指出：原始之儒家，留意于修齐治平之道，疲精于礼乐刑政之术；虽间有仁义中和之谈，要不越日常道德之际。及至宋代之理学，始进而讨究原理，求垂教之本原于心性，求心性之本原于宇宙。故儒家之特色为实践的、情意的、社会的、伦理的；而理学之特色则为玄想的、理智的、个人的、哲学的；二者殊不相同。^②这表明，自孔子以后，原始儒学所弘扬的经世精神，已被轻视功利、空谈义理的性理之学所取代，儒学完全丧失了儒家以天下为己任的那种历史使命和社会责任感。所以黄宗羲明确表示：

儒者之学，经天纬地。而后世乃以《语录》为究竟，仅附答问一二条于伊洛门下，便厕身儒者之列，假其名以欺世。治财赋者，则目为聚敛；开阡扞边者，则目为粗

材；读书做文者，则目为玩物丧志；当心政事者，则目为俗吏。徒以生民立极，天地立心，万世开太平之阔论铃束天下。一旦有大夫之忧，当报国之日，则蒙然张口，如坐云雾。世道以是潦倒泥腐。遂使尚论者以为主功建业，别是法门，而非儒者之所与也。^⑬

黄宗羲提出的儒者之事，应该是经天纬地，建功立业，绝不鄙弃治理财赋，开闢扞边，读书做文，留心政事种种实际事务，不徒作什么为天地立心、为生民立极、为万世开太平的纸上空谈。国家有忧，便蒙然张口，如坐云雾的腐儒，并不是真儒。真儒应该向传统儒学回归，张扬儒家以天下为己任的经世精神。黄宗羲的这一历史意向得到了被誉为“开国儒宗”顾炎武的明确赞同，由此，他提出了“理学即经学”的著名论断：

理学之名，自宋人始有之。古之所谓理学，经学也，非十数年不能通也。故曰：“君子之于《春秋》，没身而已矣。”今之所谓理学，禅学也，不取之《五经》而但资之《语录》，校诸帖括之文而尤易也。又曰：“《论语》，圣人之语录也。”舍圣人之语录，而从事于后儒，此之谓不知本矣。^⑭

按照顾炎武的见解，古代的理学是与经学联系在一起的，阐发义理应以儒家经典为基础，而今天学者虽讲义理，却不读《五经》，靠几本语录与自己的“玄想”空谈一阵，致使儒学失去了汉唐时代那种经天纬地的气概与修齐治平的宏图。顾炎武认为，学者应该“鄙俗学而六经，舍春秋而食秋实”，“以务本原之学”。因此所谓“理学即经学”，也就是摒弃“明心见性”，鄙视事功的宋学，尊奉以孔子为代表的原始儒学。李颀也说：

“能经纶万物而参天地，谓之儒，务经纶之业而欲与天地参，谓之学，儒而不如此，便是俗儒，学而不如此，便是俗学。俗儒、俗学，君子深耻焉。”^⑩那么选择何种学术形态来取代理学呢？重返朱学显然是不合他们意的，然而历史的局限促使他们只能探身于传统的儒家学说中选择复兴经学的途径。黄宗羲说：“六经皆载道之书，而礼其节目也。当葬一礼必有一仪，要皆官司所传，经世所行，人人得而知之，非圣人所独行者。大而类堙巡狩，皆为实治；小而进退揖让，皆为实行也。”^⑪全祖望在论述黄宗羲的学术时说：“公谓明人讲学，袭语录之糟粕，不以六经为根柢，束书而从事于游谈，故受业者必先穷经，经术所以经世，方不为迂儒之学，故兼令读史。”^⑫这证明黄宗羲的“六经皆载道之书”的“道”，实际上是指经世治国之道。所说的“经”，是“经术所以经世，方不为迂儒之学”。顾炎武曾总结为：“人苟遍读五经，略通史鉴，天下之事自可洞然。”^⑬费密说：“圣人之道，惟经存之。舍经，无所谓圣人之道。凿空支蔓，儒无是也。”毛奇龄说：“能通一经而称为儒，博通群经而称大儒，则自汉迄今，惟西汉有孔安国、刘向，东汉有郑玄，魏有王肃，晋有杜预，唐有贾公彦、孔颖达合七人，而他如赵岐、包咸、何休、范宁之徒，皆无与焉。即或博综典籍，胸有筐篋，如吴之韦昭，晋之郭璞，唐之李善、颜师古，宋之马端临、王应麟辈，并于经学无所预。降此而元明则响绝矣。”^⑭清初学者提出由通经致用，当然不仅仅是为了发思古之幽情，而是他们确认圣人的经世事功都寄托在经书之中，如陆嘉淑在为陆元辅《十三经注疏类钞》所作的序中说：

名物器数之繁，莫备于经。考核形状制度，比类指

象，探蹟穷变，莫详于汉、唐诸儒。……呜呼，名物器数，先王礼乐之本，而治天下之具之所托也。且使茅莛、螽斯之义不著，则比兴微矣；坛墠堂室之制溷，则宗庙朝廷之礼误矣；柷敔管磬黼黻登之数不存，则无以降神灵通肸蚩矣；揖让进退粉画行缀之法不详，则礼不胜其慢易矣。如是，而徒欲以诂训之空言涤荡天下之情志，渐摩斯世之习俗，三代之治之所以不复见于后世也。^①

陆氏认为名物器数是礼乐的根本，治国平天下的奥密都在里面，并将三代之治之所以不复见，归咎于当时学者只重空言，不重实践，可见经学不只是经典之学，同时也是经时济世之学。经世致用同样不限于发掘儒家经典的现实意义，而且包括人伦日用的经济之学。清初学者纷纷从事《禹贡》的研究，也都考虑到通过熟悉地理来达到治理天下的目的，所以陈子龙说：“《禹贡》则圣人治天下之书也。”^②《禹贡》既可通地理，治天下，于是便成为学者争相研究的对象。如艾南英有《禹贡图注》、夏允彝有《禹贡古今合注》、朱鹤龄有《禹贡长笺》，孙承泽有《禹贡九州三水考》、胡渭有《禹贡锥指》等，都是这种风气影响下的产物。可见清初学者强调经学，形式上是向传统的回归，实际上却是在动荡的社会剧变中，以深入的历史反省为前提，从心性之学向原始儒学的复归，并将经世致用推到了时代的前沿。

注释：

① 《韩昌黎集》卷十一《原道》，中国书店 1991 影印版，第 174 页。

② 《二程集》，中华书局 1981 年版，第 638 页。

- ③《二程集》，中华书局1981年版，第639页。
- ④《南雷文定》卷四《移史馆论不宜立理学传书》，《黄梨洲遗书》本，光緒三十一年（1905）杭州群学社石印本。
- ⑤《曝书亭集》卷三十二《史馆上总裁第五书》，《四部丛刊》本。
- ⑥《西河合集》卷《辨圣学非道学文》。
- ⑦《曝书亭集》卷三十五《道传录序》，《四部丛刊》本。
- ⑧《弘道书》卷上《统典论》。
- ⑨《弘道书》卷上《弼辅录论》。
- ⑩《弘道书》卷上《原教》。
- ⑪《南雷文定》前集卷一《留别海昌同学序》，《黄梨洲遗书》本，光緒三十一年（1905）杭州群学社石印本。
- ⑫《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版，第114页。
- ⑬《南雷文定》后集卷三《赠编修弁玉吴君墓志铭》，《黄梨洲遗书》本，光緒三十一年（1905）杭州群学社石印本。
- ⑭《亭林文集》卷三《与施愚山书》，《四部丛刊》本。
- ⑮《二曲集》卷十四《周至答问》，同治间重刻本。
- ⑯《南雷文定·学礼质疑序》，《黄梨洲遗书》本，光緒三十一年（1905）杭州群学社石印本。
- ⑰《梨洲先生神道碑文》，《鲑埼亭文集选注》齐鲁书社1982年版，第99页。
- ⑱《亭林文集》卷十六《与杨雪臣》，《四部丛刊》本。
- ⑲《西河合集》卷二十一《复章泰占质经问书》。
- ⑳《经义考》卷二五一引。
- ㉑《经义考》卷九四引。

二、理学的颓势与宋易的沉沦

通过武力征服入主中华的满洲贵族，其政教风俗，无一同

于汉族，然而政治和军事以及民族的冲突，却不断促进深刻的文化交融。在征战中取得节节胜利的满洲铁骑，便在这种文化交融中潜移默化地改变他们的文化心理，终于再次步入他们祖先曾多次践履的征服者被征服的老路。而为了饜服汉族士大夫，唯有尊孔尊儒，袭用传统儒学作为思想统治的工具。顺治二（1645）年，清廷下令改国子监牌位为“大成至圣文宣先师”，当时担承摄政王的多尔袞亲自到孔庙行礼。康熙十六（1677）年，颁布“圣谕”六条，规定以儒家思想作为政治及道德的训条。二十二（1683）年，谕大学士等“凡所贵道学者，必在身体力行，见诸事实，非徒托之空言”。二十五（1686）年，谕礼部：“自古经史书籍，所重发明心性，裨益政治，……实有关系修齐治平、助成德化者，方为有用。”康熙皇帝还进一步认为，朱熹的文章与言谈中，全是天地间的正气，宇宙间的道理，读了朱熹的书，才知道施仁政、揽人心以治国平天下的方法。为了表彰朱熹的学说，康熙一方面将朱熹配享孔庙，另一方面又以皇帝的名义，下令编撰《日讲四书解义》、《日讲书经解义》、《日讲易经解义》、《春秋传说汇纂》、《诗经传说汇纂》、《性理精义》，并一律以朱熹注为准；开科取士，士子应试作答不得逾越朱注的四书五经，程朱理学由于清朝廷的提倡而成为官方钦定的正学。所以昭连说：“仁皇夙好程朱，深谈性理，所著《几暇余编》，其穷理尽性处，虽夙儒耆学，莫能窥测。所任李文贞光地、汤文正斌等皆理学耆儒。尝出《理学真伪论》以试词林，又刊定《性理大全》、《朱子全书》等书，特令朱子配祠十哲之列。故当时宋学昌明，世多醇儒耆学，风俗醇厚，非后所能及也。”^①昭连此说大致反映了历

史的真实。不过，清初程朱理学的信奉者，究其实质而言，他们的理学偏重政治而非学术，如熊赐履向清廷贡献理学，且将扶其为官学正统为己任，于学术无所建树，主张“圣贤之道，不外乎庸。庸，所以为神也”，成为清代理学家崇奉的金科玉律。其次以程朱为正统，对其他学术观点，均以接近程朱的程度，分别判定释老杨墨为异统，荀子、王守仁等是杂统，罗钦顺、高攀龙等是翼附之统等等，取道极隘，门户极峻。尤其是攻击同属理学的王学可谓不遗余力。熊赐履说：

自姚江提宗以来，学者以不检饬为自然，以无忌惮为圆妙，以恣情纵欲、同流合污为神化，以灭理败常、毁经弃法为超脱。学术人心，敝于败坏。若非东林诸子回狂澜于横流泛滥之中，燃死灰于烬尽烟寒之后，茫茫宇宙，竟不知天理人伦为何物矣。^②

众所周知，明代中期，自王阳明心学风靡一时，程朱学说日趋衰敝，仅靠朝廷的支持和科举考试得以维系其地位。清初顺康二朝倡导理学，独尊程朱，重新确立了朱熹学术的权威。因此抨击王阳明的学说，既是清初程朱派的共同特征，又是当时学界的一种时髦。如熊赐履的学生李光地也是“非程朱不敢言”，陆陇其更是认为“吾辈今日学问只是尊朱子，朱子之意，即圣人之意，非朱子之意，即非圣人之意”，^③这种企图垄断学术的思想，在清初程朱理学家中颇具代表。如被陆陇其誉为“癖邪崇正之学”的吕留良也说：“欲正姚江之非，当真得紫阳之是。”“某平生无他识，自幼读书，即笃信朱子之说，至于今老而病，且将死矣，终不敢有毫发之疑，真所谓冥冥然守一先生之言者也。”^④以至于稍后的著名文学家戴名世在追述吕留良的

学术贡献时声称：“二十余年以来，家诵程朱之书，人知伪体之辨，实有吕氏倡之。”^⑤对程朱学说的盲目信从，也促使清初学界进一步的批判王学。

明代中期的王阳明“心学”，发展至明万历年间，其种种弊端已日益显露，尤其是它的“空言之弊”已被“心学”追随者泛滥至极。他们弃儒入佛，说空说玄，不闻国事，崇尚浮华不实的学风，有所谓“人情以放荡为快，世风以侈靡为高”，因此引起了以国家安危为己任的东林名士们的强烈反对。如顾宪成在肯定王阳明“良知”学说在对于“桎梏于训诂辞章”的士大夫具有“一时心目俱醒”的作用的同时，也严厉斥责它的危害：“此窍一凿，混沌几亡。往往凭虚见而弄精魂，任自然而貌竞业，陵夷至今，议论益玄，习尚益下。高之放诞而不径，卑之顽钝而无耻。”^⑥明帝国的迅速覆灭，震动了当时那些“志在世道”的名士们，他们痛定思痛，转而进行深刻的自我反省，自我批判，总结明亡的历史教训，虽然各有侧重，表达方式也颇不一致，但他们判定王学以及王学的信从者应该替明亡负责的意见却是相通的。清初批判王学的思潮亦由此开端。吕留良说：“道之不明也，凡五百年矣。正、嘉以来，邪说横流，生心害政，至于陆沈，此生民祸乱之源，非仅争儒林之门户也。”^⑦陆陇其认为：“每论启、祯丧乱之事而追源祸始，未尝不叹息痛恨于姚江。”^⑧将明朝的灭亡归咎于王学，这并非是历史的真实。然而将王学与明代盛衰兴亡联系在一起思考，说明他们企图从历史的发展中探寻原因。也正因此，他们将崇祯“甲申之变”比喻为两晋“永嘉之乱”，所谓“嵇阮之清谈盛，而永嘉之乱兴；姚江之良知炽，而启、祯之祸作”。对此，顾

炎武说得更明白：

刘石乱华，本于清谈之流祸，人人知之，孰知今日之清谈有甚于前代者。昔之清谈谈老庄，今之清谈谈孔孟，未得其精而已遗其精，未究其本而先辞其末。不习六艺之文，不考百王之典，不综当代之务，举夫子论学、论政之大端一切不问，而曰一贯，曰无言。以明心见性之空言，代修己治人之实学，股肱惰而万事荒，爪牙亡而四国乱，神州荡覆，宗社丘墟。^⑨

以《五经》为主干的中国传统儒学，在汉代汉武帝时被定为一尊，儒学的内容也逐渐被经学所取代。以天人感应为特征的神学目的论成为汉代社会的主导性思潮。汉末至魏晋，经学衰微，章句渐疏，名士多以浮华相尚。曹魏正始年间，以何晏、王弼、嵇康、阮籍为代表的魏晋名士凭藉“三玄”（即《老子》、《庄子》、《周易》），取《老子》“玄之又玄，众妙之门”的“玄”的概念，以《老》释《易》，阐发玄远幽深的思想。他们清谈不仕，终日纵酒说玄，放诞不羁，并藐视名教礼法，成为一时风尚。因此，顾炎武、陆陇其将王学比喻为“清谈”，显然是有其历史原因的。而且这种观点也为后来的朴学家所接受，如著名考史家钱大昕就认为：“魏晋人言老、庄，清谈也；宋、明人言心性，亦清谈也。”^⑩然而将明末“神州荡覆，宗社丘墟”的责任归咎于王学本身，这与历史事实相去甚远。不过，顾炎武等对王学的空疏和狂妄予以鞭挞，斥责王学空谈误国的理由是“以明心见性之空言，代修己治人之实学”，这在探寻明亡的历史原因时所作出的结论，无疑代表了清初学者对王学所持的基本态度。梁启超在分析个中原因时曾经指

出：清初因王学的反动的结果，许许多多学者走到程朱一路。即如顾炎武、王夫之、朱之瑜等著名大师也都是朱学者流。梁氏试图以学术倾向的不同来区分清初学者的归属，其中合理成份究竟有多少，这里姑且不论。但清初放逐王学，客观上为清初帝国政府扶植和确立程朱理学起了推波助澜的作用。

然而，任何学术的发展，并不是以个人的意志为转移的，与“尊朱抑王”、批判王学的思潮相反，在学界掀起了另一股思潮，那就是毅然以王阳明学说的继承人自任并为之辩护的王学修正派的出现。黄百家在描述当时学界现状时指出：

今天下尽人讲学矣。大约其派有二，而要未有不以诋毁先儒为事者也。一则习口头之机锋，而改头换面，以主敬为叠床，以作用为见性，凡周、程以下具诋之为禅为教，而不遗余力。一则假订短之括帖，名为翼注，以黄口之剿说陈言，奉为耆蔡，因以谩骂象山、阳明，直指为告子邪说。嗟呼！先儒宗旨所在，实从身心体动，万死艰难中得之，此岂不入其堂，不啻其截者，所得冒昧议之乎！盖其腹中空然，非此不足为藏身之术。语诗文，则曰此词章也，而已可不学矣。语经济，则曰此事功也，而已之不可材可掩矣。语忠孝，则曰此气节也，凡纲维名教，俱不可检矣。于是肆口无忌，妄行批驳，必欲举其空疏块然之一身，高置为岑楼之方寸。呜呼！上之人方将以学术风励天下，岂知流弊之一至此哉！^⑩

崛起于十六世纪初期的王阳明“心学”，以其“良知”之说鼓动海内，从而打破了明中期意识形态里程朱理学独尊的格局。明末由顾宪成、高攀龙等人为发端的“由王返朱”、向朱学回

归的声浪，同清初“明学术，正人心”的思潮合流，演化为对王学的批判。黄百家在这里所指斥的第二派，实际上是指以吕留良为代表的程朱派对王学修正派的攻击，故而黄百家奋起抗争。不过黄百家的意见并非出自个人的好恶，而是代表了乃父黄宗羲对吕留良的蔑视，黄宗羲认为：“自姚江指点出良知人人现在，一反观而自得，便人人有个作圣之路，故无姚江，则古来之学脉绝矣。”^⑫这显然是针对上述吕留良尊朱抑王而发的。孙奇逢说：“朱陆异同，数百年聚讼，文成效诤于紫阳，至今攻之者不遗余力。”^⑬李颀的意见更为全面：

姚江当学术支离蔽锢之余，倡致良知，直指人心一念独知之微，以为是王霸、义利、人鬼关也。当机覩体直下，令人洞悟本性，简易痛快，大有功于世教。而末流多玩，实致者鲜。往往舍下学而希上达。其弊不失之空疏杜撰鲜实用，则失之恍惚寂虚杂于禅。^⑭

将王阳明与王门后学加以区别，从而来达到维护、表彰王学的目的，这也正是清初王学修正派的基本立场。如黄宗羲对泰州王学直言不讳地公开责难，孙奇逢对王畿“独持四无之说”的批评，都表明他们对王阳明个人学说的支持。一时如毛奇龄、毛先舒、王源等人也就此进行过反复的论证。甚至连笃信朱学的方苞也认为否定阳明未免过火，纯系为人利用，竟然直接了当地为王阳明开脱。这说明清初王学虽已成强弩之末，但就理学营垒而言，王学仍有很大的影响，如上述孙奇逢所代表的北学，李颀代表的关学，以及黄宗羲代表的南学。不过从儒学的发展而言，理学已失去了昔日的辉煌而成颓势，其表现在易学领域尤为明显。

自南宋末年程朱理学被确认为官学以来，经元、明、清三朝，无不以理学作为儒学的正统学术而加以褒扬。易学迄于明末清初，占易界主导地位的是邵雍、周敦颐、朱熹的“先天太极说”。清初学者提倡原始儒学的经世精神，不仅对繁复杂芜的宋儒之学进行了批判，而且对“先天太极说”也给以无情地清算。所谓“先天太极说”，是指由宋代学者邵雍和周敦颐提出的“先天之学”和“太极图说”。邵雍曾以李之才所传陈抟的先天图，推衍出一套图式，他认为陈抟以乾坤坎离为四正卦的图式，实际展示了由伏羲创建的原始《周易》。邵雍推崇伏羲，将其易图称之为“先天图”，其易说为“先天之学”。他不但继承了陈抟以图式解《易》学风，而且凭藉经过改造的象数易学，通过对《系辞》、《说卦》等易传思想的阐发，体现了邵雍的易学观和儒家的社会理想。与邵雍一样，周敦颐深受陈抟“华山无极图”的启发，并吸收道家学说创立太极图，以此推衍个人的哲学思想。邵、周的“先天太极”易说虽在北宋并无影响，而且亦为程颢、程颐兄弟所不取，但至南宋朱熹，却摄取邵、周易说加以改铸和重新诠释，使之理学化，并收入其所著《周易本义》中，认为：“此乃易学纲领，开卷第一义。然古今未有识之者，至康节先生始传先天之学而得其说，且以此为伏羲之易也。”^⑮也正因此，元明两朝例为官学，作为科举程式。晚清学者皮锡瑞说：“宋人图书之学，出于陈抟。抟得道家之图，创为太极、河洛、先天、后天之说。宋人之言《易》者多宗之。周子稍变而转易之，为《太极图说》，宋人之言道学者多宗之；邵学精于象数，著《皇极经世》书，亦为学者所宗。朱子作《本义》，以补程传，谓程学言理而未及数，乃于

篇首冠以九图，又作《易学启蒙》。宋元明言《易》者，开卷即先天、后天。”^⑥然而朱熹《周易本义》所载邵、周的“先天太极说”，由于没有确凿的证据证明系伏羲的作品，所以每每引起人们的怀疑。如明代学者归有光《易图论》三篇、杨慎的《希夷易图》对“先天太极说”和“先天易”的来源作了批评，指出其“眩惑千古，莫此为甚”。^⑦清初王夫之的《周易稗疏》、查慎行的《周易玩辞集解》、沈起元的《周易孔子集说》等对“先天太极说”也进行了抵制和抨击。不过，在清初致力于清算宋《易》的代表人物是黄宗羲、黄宗炎兄弟和毛奇龄、胡渭、朱彝尊等浙江学者。

黄宗羲著有《易学象数论》六卷，分论河图、洛书、先天、方位、纳甲、纳音、月建、卦气、卦变、互卦、筮法、占法，以及《太玄》、《乾凿度》、《元命苞》、《潜虚》、《洞极》、《洪范》等。认为《易》理广大，无所不备，后经儒者一味强调象数，遂至滥用象数，因此《易》的原始意义反而隐晦不彰。为了正本清源，还《易》以《易》，还象数以象数，黄宗羲以理论批评与历史考证相结合的方法，对宋儒的先天易说作了大胆的揭露和抨击。他在《易学象数论序》一文中指出：

夫《易》者，范围天地之书也。广大无所不备，故九流百家之学皆可窜入焉。自九流百家借之以行其说，而于《易》之本意反晦矣。《汉书·儒林传》：孔子六传至淄川田何，《易》道大兴。吾不知田何之说何如也。降而焦、京，世应、飞伏、动爻、互体、五行、纳甲之变，无不具者。吾读李鼎祚《易解》，一时诸儒之说芜秽康庄，使观象玩占之理尽入于淫瞽方技之流，可不悲夫！有魏王辅嗣出，

而注《易》得意忘象，得象忘言；日时岁月、五气相推，悉皆摈落，多所不关，庶几潦水尽而寒潭清矣。顾论者谓其以老、庄解《易》，试读其注，简当而无浮义，何曾笼落玄旨？故能远历于唐，发为《正义》，其廓清之功不可泯也。然而，魏伯阳之《参同契》，陈希夷之“图”、“书”，远有端绪，世之好奇者卑王注之淡薄，未尝不以别传私之。逮伊川作《易传》，收其昆仑旁薄者，散之于六十四卦中，理到语精，《易》道于是而大定矣。其时，康节上接种放、穆修、李之才之传，而创为“河图”、“先天”之说，是亦不过一家之学耳。晦庵作《本义》，加之于开卷，读《易》者从之。后世颂之学官，初犹兼《易传》并行，久而止行《本义》，于是经生学士，信以为羲、文、周、孔其道不同，所谓“象数”者，又语焉而不详。将夫子之韦编三绝者，直等之卖酱箍桶之徒，而易学之榛芜，盖仍如京、焦之时矣！自科举之学一定，世不敢复议。稍有出入其说者，即以“穿凿”诬之。夫所谓“穿凿”者，必其与圣经不合者也。摘发传注之讹，复还经文之旧，不可谓之穿凿也。“河图”、“洛书”，欧阳子言其“怪妄之尤甚者”，且与汉儒异趣。不特不见于经，亦是不见于传。“先天”之方位，明与“出震齐巽”之文相背，而晦翁反致疑于经文之卦位。生十六、生三十二，卦不成卦，爻不成爻，一切非经文所有，顾可谓之不穿凿乎！^⑧

黄宗羲虽然列举了历史上象数易学的流弊，但主要是指汉代学者将方术掺入象数体系，也即文中所提出的“世应”、“飞伏”、“动爻”、“互体”、“五行”、“纳甲”等易学条例，而对象数本

身并没有批评。换言之，他是通过对象数的论证，着重抨击邵、朱的“河图洛书说”、“先天方位说”、“卦画递生说”，揭穿朱熹《周易本义》卷首冠以先天诸图，对后世易界所造成的不良影响。也正因此，黄宗羲进一步公开批评朱熹采纳邵雍方位说之后给经文带来的混乱，他说：“朱子祖先天之说，以乾南坤北者，宓牺之卦位也；离南坎北者，文王之卦位也。河图出自宓牺，其时尚无离南坎北之位，硬以乾南坤北配之，则更无一合矣。天下之物，一人以为然，千万人以为然，其为物也不远矣！一人可指之使此，又一人可指之为彼，其为物也，无定名矣。故以天地之数配八卦者，皆非定名也。”^⑨一切离开《周易》的原经，无论是谁都不能作为定本。当然，邵雍之所以编造先天易说，朱熹之所以将其引入易学，前者纯系借《易》来构建个人的哲学体系；后者则是以“先天”来论证他的“理在气先”的理学思想。尽管黄宗羲未能深解此意，仍然停留在经书意义上的“摘发传注之讹，复还经文之旧”层面，然而此文给清初学术思想界带来的影响却是振聋发聩的。因为在黄宗羲之前，人们对先天易说虽然早已有了怀疑和间接的批评，如刘因就指出朱熹之图，实出自北宋关朗的伪书。但往往不敢公开议论邵雍，更不敢议论朱熹，还有来自朝廷的压力。而黄宗羲敢于率先发难，这在清初学界实是一个大胆的举动。此后黄宗炎的《周易象辞》也指出：五百年来，由于儒家之徒笃信《易》图，而怀疑伏羲、周公、孔子。欲发扬圣人之道，就应论辨《易》图，寻出其依托的渊源。从而力辟陈抟之学，声称《周易》未经秦火，不应独禁其图，至为道家藏匿二千年始出，认为邵雍先天说“阴阳顺逆，一切颠倒，细心体验，种

种可疑”。^②黄百家则发挥父叔的观点，不仅将“先天说”视为道士之学，而且认为“朱子过于笃信，谓程演周经，邵传栖画，缀入《本义》中，竟压置于文象、周爻、孔翼之首，则未免奉螟蛉为高僧”。^③

继黄氏之后，清初不遗余力攻击宋《易》的是胡渭。胡渭与黄宗羲一样，指出宋人所创“先天”象数学是“欲尽废周、孔之言而专从羲王身上寻求，是其罪更孚于王、何矣。儒者不之辟，而反助其狂澜，以为三圣人之《易》，即非伏羲之《易》，何邪”？^④因此，为了对宋《易》中诡伪变异的先天图书之学作系统的清理和辨驳，他著《易图明辨》十卷，广泛收集宋以前的各种依附于《周易》的图象，就其作者、年代、内容以及分合流变，“一一抉所自来”。胡渭在该书《题辞》中对全书的宗旨作了简要的说明：

古者有书必有图，图以佐书之所不能尽也。凡天文志理、鸟兽草木、宫室车旗、服饰器用、世系位著之类，非图则无以示隐迹之形，明古今之制。故《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》皆不可以无图，唯《易》则无所用图。六十四卦二体六爻之画，即其图矣。白黑之点，九十之数，方圆之体，复始之变，何为哉！其卦之次序、方位，则乾坤三索、出震齐巽二章尽之矣。图，可也。安得有“先天”、“后天”之别。“河图”之象，自古无传，从何拟议？“洛书”之文，见于《洪范》，奚关卦爻？五行、九宫，初不为《易》而设。《参同契》、“先天”、“太极”，特借《易》以明丹道。而后人或指为“河图”，或指为“洛书”，妄矣。妄之中又有妄焉。则刘牧所宗之“龙图”，

蔡元定所宗之《关子》，明《易》是也。此皆伪书，九、十之是非，又何足校乎？故凡为《易》图，以附益经之所无者，皆可废也。就邵子四图论之，则“横图”义不可通，而“圆图”别有至理，何则？以其为丹道之所寓也。俞琰曰：“先天图”虽易道之余绪，亦君子养生之切务。又曰：丹家之说，虽出于《易》，不过依仿而托之者，初非《易》之本义。因作《易外别传》以明之。故吾谓先天之图与圣人之《易》，离之则双美，合之则两伤。伊川不列于经首，固所以尊圣人，亦所以全陈、邵也。^②

胡渭认为“河图”和“洛书”皆出自宋人，先天四图也非伏羲所传，而是邵雍的“心法”，在胡渭看来，“九图虽妙，听其为易外别传，勿以冠经首可也”。从辨析《易》理的角度，指出《易》图非孔门真传，不当列入圣人之经。他在《易图明辨》中，一辨河图洛书之伪，二辨五行、九宫，三辨《参同契》、先天太极，四辨龙图与易数钩隐图，五辨启蒙图书，六、七辨先天古易，八辨后天之学，九辨卦变，十论象数流弊。此书广泛收集了宋以前的各种附益于《易》的图象，对其作者、年代、内容，作了详尽的考证，对其中的分合流变，来龙去脉，一一加以爬梳厘清，最终证实了“易图出于道教”的结论。胡渭对易图所作的考证，不仅使《九图》从此永废，而且从经学史的角度理解，他指出易图并非是孔子真传，不得与圣人经典相混淆，实际为儒经考证张目。也正因此，胡渭又作《洪范正论》，驳斥汉宋儒学研究中的种种曲说。他认为汉儒专主灾异，“以瞽史矫诬之说乱彝伦攸叙之经”，批评宋儒“任意改窜”，与《易图明辨》相互补充，互相印证。正因为《易图明辨》

“引经据典，原原本本，于易学深为有功”，致使当时著名学者万斯同不无感慨地说：“予初读《易》，唯知朱子《本义》而已。拙明先生示以《易图明辨》，则《本义》之九图咸为驳正。采集之博、论难之正，即令予再读书十年，必不能到。何先生之学大而能精如此！以此布于人间，《易》首之九图，即从此永废可也。”^②万斯同此说，实际上涵盖了清初学者对宋儒先天易说的共同见解。

与抨击先天易说一样，清初学者对周敦颐、朱熹的《太极图说》也作了批判。我们知道，周敦颐的太极图，在北宋影响并不大，后经过朱熹的修订和提倡，才见重于世。清初太极图不但列于康熙御纂的《性理精义》编首，而且一时以“太极”说《易》也成为一种时髦。学者耿介指出：“太极之说，至朱子表彰而发明之。由是太极一图，遂为天命源头，圣教统宗，理学真传。学者须先识此。”^③太极图虽被理学家视为天命源头，圣教统宗，理学真传，但在清初反理学思潮中，却成为学者攻击宋《易》的又一个重要方面。如黄宗炎的《太极图说辨》，指出太极图创自河上公，传至陈抟，初名“无极图”，本是方士的一种修炼术，与老庄虚静无为思想并不一致。周敦颐又考虑到该图并非儒家之学不易为儒者接受，于是取陈抟无极图颠倒其顺序，以《周易》“太极”之名，改“无极图”为“太极图”。此外如黄宗羲的《太极图讲义》、王源的《太极说》，特别是毛奇龄的《太极图说遗议》和《复冯山公论太极图说书》，专辨太极图。根据毛奇龄的见解，太极图有二个来源：一是渊源于《参同契》的《水火匡郭图》和《三五至精图》，两图后被道家经典《上方大洞真元妙经品》所融合成

“太极先天图”。二是渊源于佛书《禅源诸詮集都序十重图》。朱彝尊的《太极图授受考》对《太极图》的源流作了进一步的清理：

自汉以来，诸儒言《易》，莫有及《太极图》者。唯道家者流有《上方大洞真元妙经》著太极三五之说。唐开元中，明皇为制序。而东蜀卫琪注《玉清无极洞仙经》，衍有无极、太极诸图。按陈子昂《感遇诗》云：“太极生天地，三五更废兴，至诚谅斯在，三元谁能征。”“三元”本《律历志》阴阳至精之数；“三五”本魏伯阳《参同契》。要之，太极图说，唐之君臣已先知矣。陈抟居华山，曾以《无极图》刊诸石，为圆者四，位五行其中。自上而下，初一日玄牝之门，次二曰炼精化气，炼气化神；次三五行定位，曰五气朝元，次四阴阳配合，曰取坎填离，最上曰炼神还虚，复归无极。故谓之“无极图”，乃方士修炼之术尔。相传授受之吕岳，岳受之钟离权，权得其说于伯阳，伯阳闻其旨于河上公。在道家未尝诳为“千圣不传之秘”也。^②

朱彝尊对《太极图》授受渊源虽作了粗线条的描述，但并不确切。如文中所称河上公实为汉代初期人物，远离唐代近千年，所以不可能仅四传，而且证据来自于道教的传述，其中含有多少真实成分尚难推断。不过，朱彝尊指出周敦颐《太极图》的原型出自道家修炼图，这也正是清初学者的共识。

经过清初学者的穷源竟委，考证辨驳，以“先天说”与“太极图说”为代表的宋《易》也失去了易界的主导地位，虽然仍有官方理学家李光地奉敕编纂的《周易折中》，一依朱熹

《周易本义》的体例，卷首冠以《太极图说》，书末附有朱熹的《易学启蒙》，然而从李光地的一系列案语来看，不仅与康熙“圣载”相悖，而且与程朱学说也相牴牾。如他引元代学者胡炳文的易学观点与朱熹错简说进行商榷，而且以汉《易》互体说来论证“先天图”便是显例。因此该书的宗旨与其说是褒奖宋儒易说和弘扬理学，还不如说为宋《易》唱挽歌。清初学者对宋《易》先天太极说的批判，反映出清代儒学变迁过程中的易学研究，将通过批判宋易这一途径来完成向汉易探求的转换。

注释：

- ①《啸亭杂录》卷一。
- ②《闲道录》。
- ③《松阳讲义》卷一。
- ④《吕晚村先生文集》卷一《答吴晴岩》，雍正三年（1725）刻本。
- ⑤《戴名世集》卷四《九科大题文序》。
- ⑥《小心斋札记》卷三。
- ⑦《吕晚村先生文集》卷一《复高汇旃》，雍正三年（1725）刻本。
- ⑧《三鱼堂文集》卷八《周云虹先生四书集义序》，同治七年（1868）刻本。
- ⑨《日知录》卷七《夫子之言性与天道》。
- ⑩《十驾斋养新录》卷十八《清谈》，上海书店1983年据商务印书馆1937年版重印，第434页。
- ⑪《学箕初稿》卷一《人谱补图序》，《四部丛刊》本。
- ⑫《明儒学案》卷十《姚江学案》，中华书局1985年版，上册，第179页。

- ⑬《夏峰集》卷七《答赵宽夫》，《畿辅丛书》本。
- ⑭《二曲集》卷十五《富平答问》，同治间重刻本。
- ⑮《朱子文集》卷四十五《答虞士朋书》。
- ⑯《经学通论》卷一“论宋人图书之学亦出汉人而不足据”，中华书局1954年版，第27页。
- ⑰《升庵经说》卷一《希夷易图》。
- ⑱《易学象数论序》。
- ⑲《易学象数论序》。
- ⑳《图书辨惑》指出：“《易》卦阳爻一百九十二画，阴爻一百九十二画，奇偶停匀，随人牵引，俱可布位整齐。使确守乾父坤母，一再三索而搬演之，何尝不绣错丝编，灿然秩然，而理则较胜也。……总之，先天卦画，奇偶相加，乱左阳右阴之常经，方圆图次第，撮凑小巧，紊四时之序，变八方之位，去君父母子之名分，倒老长中少之行列。曲护其说，甚者至谓乾坤无生六子之理。夫子所云，乾父坤母，乾坤《易》之门，乾坤《易》之蕴，一笔涂抹。”
- ㉑《宋元学案》卷十“方图辨”按语。
- ㉒《易图明辨》卷一《河图洛书》。
- ㉓《易图明辨·题辞》。
- ㉔《易图明辨序》。
- ㉕《国朝学案小识》“汤斌”条引。
- ㉖《曝书亭集》卷五十八《太极图授受考》，《四部丛刊》本。

第二节 乾嘉考据学与汉易的复兴

以历史反省为前提，从程朱理学回归原始儒学的清初学术思想，虽然适应了时代普遍的思想呼声，但它的演进，如同历史上的任何学术思想的发展一样是不平衡的。随着儒学经世意

识的不断淡化，儒学的经学形式逐渐被古代典籍的整理和语言文字的研究所取代。经学的儒学内容也局限于对经书的字音、字义、名物、制度、版本等进行考证，形成了所谓的“考据学”。因其学术风格类似汉代古文经学家崇尚的“实事求是”的经学研究方式，文风朴实简洁，重证据罗列而少理论发挥，与着重于理气心性抽象议论的宋明理学不同，所以又称“汉学”或“朴学”。迄至清代乾隆、嘉庆年间，“考据学”的发展达到了极盛，史称“乾嘉考据学派”。乾嘉学派的儒经研究，因以发掘和恢复失传的汉代经注为主要学术导向，所以作为最具象数体系的汉代易学也得以再度复兴。

一、乾嘉考据学成因探究

乾嘉考据学，是指专事考据、训诂的儒经研究。然而有关乾嘉学派的成因，自本世纪初章太炎提出“反满说”以来，可谓众说纷纭。其中较有影响的代表性理论有：梁启超的“理学反动说”、^①钱穆的“每转益进说”、^②余英时的“内在理路说”。^③其中余氏从思想史的角度，分析清代经典考证与宋明理学的渊源关系，得出了清代考据学直承宋明理学的内部争辩而起的结论。这个结论成为近年来关于乾嘉考据学成因研究中最著名的一个论点。然而上述各家在论证各自观点的同时，都一致确认乾嘉汉学起源于清初顾炎武、黄宗羲等学者提倡实事求是地研究古经汉疏的学风。将乾嘉汉学的学术渊源追溯至清初，这早由清代学者如汪中、阮元、江藩等人所提出。有关乾嘉汉学的首创者，较有代表性的有以下几说。如汪中指出：

古学之兴也，顾氏始开其端；河洛矫诬，至胡氏而纯

之。中西推步至梅氏而精。力攻《古文尚书》者阎氏也；专言汉儒《易》者惠氏也。凡此皆千余年不传之绝学，及戴氏出而集其成焉。^④

《四库全书总目》则认为：

以智博极群书，撰《通雅》五十二卷。考据名物、象数、训诂、音声。穷源溯委，词必有徵。明之中叶，以博洽著名称杨慎，而陈耀文起与之争。然慎有伪说以售欺，耀文好蔓引以求胜。次则焦竑，亦喜考证，而习与李贽游，动辄牵缀佛学，伤于芜杂。唯以智崛起崇祯初，考据精核，迥出其上。风气既开，国朝顾炎武、阎若璩、朱彝尊等沿波而起，始一扫悬揣之空谈。虽其中千虑一失，或所不免，而穷源溯委、词必有徵，在明代考证家中，可谓卓然独立矣。^⑤

阮元认为毛奇龄才是真正的汉学开山者，他说：

萧山毛检讨，以鸿博儒臣，著书四百余卷。后之儒者或议之。议之者，以检讨好辩善詈，且以所引证，索诸本书，间也不合也。余谓：善论人者，略其短而著其功，表其长而正其误。若苛论之，虽孟荀无完书也。有明三百年，以时义相尚，其弊庸陋谰塞，至有不能举经史名目者。国朝经学盛兴，检讨首出乎东林戴山空文讲学之余，以经学自任，大声疾呼，而一时之实学顿起。当是时，充宗起于浙东，鼐明起于浙西，宁人、百诗起于江淮之间。检讨以博辩之才，睥睨一切。论不相下，而道实相成。迄今学者日益昌明，大江南北著书授徒之家数十。视检讨而精核者固多，谓非检讨开始之功则不可。……陆生成栋，

家藏《西河全集》刻板，请序于余，因发其谊于卷末，俾浙士知乡先生之书，有以通神智而开蒙塞，……较之研求注疏其取径为尤捷。余曩喜观是集，得力颇多，唯愿诸生共置案头，读之足胜名师十辈矣。^⑥

黄宗羲曾总结当时经学研究情况，他认为：

五经之学，以余之固陋，所见传注，《诗》、《书》、《春秋》皆数十家，《三礼》颇少，《仪礼》、《周礼》十余家，《礼记》自卫湜以外，亦十余家，《周易》百余家，可谓多矣。其闻而未见者，尚千家有余。如是，则后儒于经学，可无容复议矣。然《诗》之小序，《书》之今古文，《三传》之义例，至今尚无定说。《易》以象数讖纬，晦之于后汉，至王弼而稍霁，又以老氏之浮诞，魏伯阳、陈抟之卦气晦之，至伊川而欲明，又复以康节之图书先后天晦之。《礼》经之大者，为郊社、禘祫、丧服、宗法、官制，言人人殊，莫知适从。士生千载之下，不能会众以合一，由谷而之川，川以达于海，犹可谓之穷经乎！自科举之学兴，以一先生之言为标准，毫秒摘抉于其所不必疑者而疑之，而大经大法，反置之而不道。童习自守，等于面墙，圣经兴废，上关天运，然由今之道，不可不谓之废也。^⑦

黄宗羲这段对于清初儒经研究状况带有总结性的意见，也正是后来江藩首列黄宗羲为清学开山的主要根据。因此，即使在清代学术领域，学者对清代经学起因的探讨，意见也并不一致。清初顾、黄虽倡导儒经研究，但他们个人的学术旨趣却是以理学作为背景的。如黄宗羲“乃蕺山（刘宗周）之学，矫良知之弊，以实践为主”，顾炎武“乃文清（薛宣）之裔，辨陆王之

非，以朱学为宗”，江藩称之为“两家之学，皆深入宋儒之室”。因此，作为纯汉学研究的乾嘉汉学，确切地说，导源于当时地域性学派自身的学术渊源，乾嘉扬州学者焦循曾指出其表现说：“近世以来，在吴有惠氏之学，在徽有江氏之学，戴氏之学精之又精，则程易畴名于歙，段若膺名于金坛，王怀祖父子名于高邮，钱竹汀叔侄名于嘉定。其自名一学，著书授受者不下数十家，均异乎补苴掇拾者之所为，是直当以经学名之。乌得以不典之称之所谓考据者，混目于其间！”^⑧焦循所讨论的虽然是经学与考据的称谓问题，但他所举例说明的，也正是那些代表乾嘉经学主流并具有地域特征的学派，正是这些学派形成了乾嘉的学术文化。清代学者任兆麟说：“吴中以经术教授世其家者，咸称惠氏。惠氏之学大都考据古注疏之说而疏通证明之，与六籍之载相切。传至定宇先生，则尤多著纂，卓卓成一家言，为海内谈经者所宗。”^⑨王昶也说：“吴江沈君彤，长州余君仲霖、朱君楷、江君声等先后羽翼之，流风所煽，海内人士无不重通经，无不知信古，而其端自先生（惠栋）发之。”^⑩任兆麟和王昶的生活与主要学术活动都在乾隆、嘉庆年间，他们在论述乾嘉汉学成因时，一致推尊惠栋，而不涉及清初顾、黄等人，这意味着他们心目中严格意义上的汉学研究，实际肇端于乾隆时的吴派。如果我们继续追溯一下苏州惠氏的学术渊源和学术宗旨，便能得到进一步的证实。

众所周知，惠栋的汉经研究，可以上溯至曾祖惠有声四世传经的家学传统。据吴派嫡传江藩的介绍，惠有声字朴庵，明贡生，与同里徐枋友善，以九经教授乡里，并从事汉经的研究。惠栋的祖父惠周惕和父亲惠士奇对《易》学和《春秋》学

的研究，被当时督学江南的田雯赞为“其论采于六经，旁搜博取，疏通证明，虽一字一句必求所有而改其义类，晰其是非，盖有汉儒之博而非附会”。^①田雯是力崇古学的官僚，可以认为正因有了惠周惕的经学造诣，才有可能导致孙儿惠栋的后来居上。因此，根据逻辑的推演，惠周惕必然成为吴派汉经研究的直接导源人。有关惠周惕经学师承，仅见于《吴县志》“少传家学，又从徐枋及汪琬游，究心经学”寥寥数语的记载。江藩《汉学师承记》则说：“研溪先生少传家学，又从徐枋及汪琬游，工诗古文词。既壮，危于贫，遍游四方，与当代名士交，秀水朱彝尊极称之，文名益著。著有《易传》、《春秋问》、《三礼问》、《诗说》、《研溪诗文集》。”江藩既为惠氏经说的嫡传，他对惠周惕的简明介绍是可信的。但问题是，徐枋和汪琬虽系当时著名文士，但经学非其所长。前者是擅长荆浩、关仝笔法的著名画家，后者是与魏禧、侯方域齐名的文学家。汪琬在晚年虽然有志于经学，然而不仅闻见遗忘，而且抚卷叹息，并没有突出的经学成就。然而长期以来因没有确凿的材料证明，因而每每论及吴派，必然上溯到惠周惕与徐、汪的师承关系，造成吴派与徐枋、汪琬之间存有某种必然的逻辑的假象。其实，不仅惠周惕有明确的经学师承，而且吴派的导源发轫者可追溯到明清之际吴中名士丁宏度首次尝试汉儒经说的系统研究，并在他的推动下，苏州地区形成了一个不小的汉学研究群体，而惠周惕便是其中的佼佼者。丁宏度，字临甫，一字子临，别号舆舍，苏州人，明末儒生，以研究《周易》、《春秋》而称名一时。据《苏州丁氏宗谱》记载：

先生丁姓讳宏度，字临甫，一字子临，别号舆舍，苏

之长州人也。幼颖敏，治《易》、《春秋》世家学，有闻于时。鼎革后，绝意举业，教授其徒专门经学，以汉时说经各有师承，贯穿钩穴，口诵如澜翻，执经问难者，接踵门墙，愿得先生一言论定，时人尊之曰经圣，亲炙弟子惠周惕、顾丁璫、顾嗣立其选也。世多以章句训诂之学推重先生。^⑫

此外，在该宗谱的《祖德传》、《名贤录》、《史志录》等篇也都有关惠周惕师从丁宏度的相同记载。更值得注意的是，冯勛为丁宏度《漫吟稿》所作的序中说：

先生少敏慧，能以孝悌自植，授经予曾叔祖犹龙公。青年以《春秋》噪黉序比，时浮薄之习毫不沾染。温恭醇朴，工于文章，拙于驰骛。先生之志大矣。奈数奇不偶，屡蹶棘闱。至癸未、甲申，国祚潜移，先生功名之念淡，进取之愿违。举向之专精于文者，不得已而寄乎诗，故《漫吟稿》一编始自癸甲也。……更以秘授为麟经师，争相设绶，负笈门墙者，皆一时之俊，先后俱掇科名，而先生竟一颤老矣。^⑬

这说明在惠氏之前，苏州地区已形成了研究汉经的学术氛围。对此，丁宏度本人也极为自负地声称：“今蕲溪文学之盛，实余家启之也。”值得指出的是，冯勛所谓的“授经予曾叔祖犹龙公”，即指丁宏度师从冯梦龙学经。《丁氏家谱》又载：“年十五，入长州庠，从吕公子传、管公振之、冯公犹龙诸先生游，学日益邃，每成一艺，辄为两社知名士推服。”^⑭文中的管振之即管玉音，他是明代天启四年（1621）举人，曾与同乡文震孟、姚希孟都是当时吴中的《春秋》学名家，又是冯梦龙

《麟经指月》的参阅者并负责第七卷的校订工作。而冯梦龙更是当时《春秋》学研究的积极提倡者，著有多种经学著作。其弟冯梦熊说：“余兄犹龙，幼治《春秋》，胸中武库，不减征南。居恒研精覃思，曰：‘吾志在《春秋》。’”^⑮因此从学术渊源的角度来理解，吴派的经学研究形成于明清之际的吴中地区。至于奠定吴派规模的，则是经过了惠氏祖孙三代的努力才告完成。所以清代学者冯桂芬说：“国朝右文稽古，鸿儒硕学辈出相望，遂驾于宋元明而上，而有开必先，实惟吾郡人为多，惠氏四世传经，为讲汉学之首。”^⑯

又如皖派的汉学研究，其渊源可以追溯至最初讲读于歙县富商汪梧凤之“不疏园”的所谓“江门七子”，即郑牧（1714—1792）、汪兆龙（1722—1780）、戴震（1724—1777）、汪梧凤（1725—1772）、程瑶田（1725—1817）、方矩（1729—1789）、金榜（1735—1801），他们不仅同在不疏园师从徽州学者江永研习六经，而且都系徽州府人，成为开皖派汉学研究的主要骨干。郑文虎在《明经汪肇龙家传》说：“传江氏之学者，首称休宁东原戴氏震，歙松麓汪氏肇龙及郑氏牧、程氏易田、汪氏在湘、方氏晞原、金氏蕊中，六七君皆知名。而歙之称笃行君子，则必曰稚川先生。”^⑰又在《汪明经梧凤行状》中说：“经学则与休宁戴氏震、同里江氏肇龙同出婺源江门。汪氏精三礼，而戴于诸经所得独多，为江门大弟子，其学与江相出入。君亚焉。”^⑱这说明当时地处歙县的“不疏园”实际已成为皖派汉学研究的中心。汪中在《大清故贡生汪君墓志铭》中指出：

国初以来，学士陋有明之习，潜心大业，通于六艺者

数家，故于儒学为盛，迨乾隆初纪，老师略尽；而处士江慎修崛起于婺源，休宁戴东原继之，经籍之道复明。始此两人自奋于末流，常为乡俗所怪，又孤介少所合，而地僻陋，无以得书。是时西溪汪君独礼而致诸其家，饮食供具惟所欲；又斥千金置书，益招好学之士日夜诵习讲贯其中。久者十数年，近者七八年、四五年，业成散去。其后江君没，大兴朱学士来视学，遂尽取其书上于朝，又使配食于朱子。戴君游京师，当世推为儒宗。后数岁，天子修四库之书，任领局事。是时天下之士益彬彬向于学矣。^⑬

乾嘉经学的肇端，当然不始于江永、戴震对儒学的提倡，但汪中在该墓志铭中却概述了皖派汉学研究的起源与成因，值得清学史研究者重视。稍后的扬州学派，治学同样以尊奉汉儒经说为宗旨，直接继承了吴、皖两派汉学研究的传统。

至于由常州学者庄存与开创的常州今文经学派，则更讲究汉人家法。如刘逢禄认为“清之有天下百年，开献书之路，招文学之士，以表彰六经为首，于是人耻向壁虚造，竞守汉师家法。若元和惠栋氏之于《易》，歙金榜氏之于《礼》，其善学者也。……尝以为学者莫不求知圣人，圣人之道备乎五经，而《春秋》者，五经之管钥也。”^⑭正是这种遵循汉儒家法的经学研究，所以被魏源誉为“真汉学”。^⑮常州学者的公羊学研究，虽与吴派、皖派和扬州学派在治学上都迥异其趣，但他们研究今文经学起于古文经学之后，它的学术研究不可避免地要受到古文经学的影响，甚至是从古文经的营垒中倒戈而出的。如庄存与对古文经《周礼》、《毛诗》作“说”，孔广森受业于皖派大师戴震、陈立作《公羊义疏》，沿袭汉唐以来注疏的体式，

内容包含：版本的异同，文字的校勘，语词的音义；更多的是援据各种经传，甚至将《左传》杜预注、《谷梁传》范宁注与何休《春秋公羊解诂》并列。又如刘逢禄运用考据方法考证出《春秋》是太史公所据旧名，冒名的《春秋左氏传》仍是东汉以后的以讹传讹，而其始作俑者实为刘歆。^②庄述祖博考三代、秦汉韵文以明许学，也没有完全放弃汉学，而是同汉学有着若明若暗的联系。钱穆称之为“亦苏州惠学也”。^③钱玄同说：“他们（常州公羊学者）对于古文经，但揭破其作伪之根源并删削其伪造之部份而已；至于汉之古文说，则并非全不采用。他们对于今文经，但因其本子可信，故依据之而已；至于他们自己解经，则并非专宗汉之今文说。”^④因此，常州学派本质上也是乾嘉学派的重要组成部分。

章太炎在论及古代学术流派的成因时，曾指出“地齐、政俗、材性”是构成古代学派的三大因素。“地齐”就是地域，^⑤地域的人文性历史文化的积淀，对地域性学派的形成常有最为直接与明显的影响。在中国儒学史上就有所谓“鲁学”与“齐学”、“南学”与“北学”以地域而得名的经学流派。“汉学”作为乾嘉时代学术文化的主流，并不是由一二个学者的提倡同时产生并发展的，而是在某一局部地区首先成为地域性学派，随后才不断地向外传播和转移其地域位置。这些不同的地域性学派的成员，在志同道合的气氛中酝酿新的课题或学术主张，并通过互相切磋，对课题或学术主张进行反复论证，特别是某种学术主张在一时未能得到社会认同的时候，仍被学派的成员作为共同的事业、理想和信念而坚持不懈。在“道不同不相为谋”的古老观念的支配下，一种新的学说每每是得到学派内部

的充分理解和支持之后才逐渐拓展至整个社会的。乾嘉学派的形成也正是由地域的人文性历史文化的积淀发展而成的。

二、汉学的重振与汉易的复兴

清代乾嘉之际的学术文化领域，“复古”倾向迅速抬头，度藏尘封的周秦古籍，久被遗忘的汉代经注，早已失传的古字古音，以及宋元时代的木刻本和手抄本，都成为学者争相研索的对象。这样的学术研究，到了十八世纪中叶变得异常繁荣，唤作“汉学”——因为学者的目光集中于古代汉代经学，也因为从事于此道的学者多半对程朱系统关于儒家典籍的解释抱着鄙夷态度。清代汉学家的主要学术研究，是相传由孔子整理和传授的经书，而经书研究的首要目标，则是恢复在他们看来最可信从的东汉古文经学家的解说，尤其是贾逵、马融、许慎、郑玄等大师的传注。^⑥儒学研究一尊汉经，是汉学家的治学宗旨。如吴派惠栋认为：“汉人通经有家法，故有五经师。训诂之学，皆师所口授，其后乃著作帛。……经之义存乎训诂。识字审音，乃知其义。是故古训不可改也，经师不可废也。”^⑦钱大昕认为：“训诂必依汉儒，以其去古未远，家法相承，七十七子之大义犹有存者，异于后人之不知而作也。三代以前文字声音训诂相通，汉儒犹能识之。以古为师，师其是而已。夫岂陋今荣古，异趣以相高哉。”^⑧王鸣盛干脆说：“经文艰奥难通，但当墨守汉人家法，定从一师，而不敢他徙。”^⑨所谓汉人“家法”、“师法”，特指汉代经学传授。汉代五经博士及其所传弟子以师法说经，而各自名家，称“家法”。师法即指某一经师被确立为博士后，他的经说便被称为师法。这种由选定传经的

某家为博士后，于是由初学入门之师法家法转为官定的师法家法，再由博士弟子员向某博士受业，某博士所授者，即成为博士弟子的师法家法，由此形成固定的学术传承系统。家法和师法实际上是将固定的经学传承转为各经博士藉以维护个人学说专利的纽带。不过，这种家法师法在汉代并不严格。如吴派推崇的许慎和郑玄的个人著述中也兼采古今各家之说，未受家法或师法的束缚。《后汉书·许慎传》：“初，慎以五经传说，臧否不同；于是撰为《五经异义》。”集注引惠栋备述五经异同中所采用古今各家之说，并以“从古”、“从今”作区别。又如郑玄遍采诸家之说，以注群经，所以引起何休曾有“康成入吾室，操吾矛以伐我乎”的感叹。吴派学者也继承了这一传统。如惠栋《周易述》以荀爽、虞翻为主，而参以宋咸、干宝诸家之说，而《易汉学》则“左采右获，孟长卿以下五家之《易》”。^⑩所谓“五家之《易》”，即指汉代孟喜、虞翻、京房、荀爽、费直五家个人的《易》说。按照汉代易学的传承，大致可分三个系统：一是渊源于商瞿五传弟子田何的施、孟、梁丘之《易》，二是渊源于焦延寿、孟喜的京房之《易》，三是费直和高相之《易》。汉代易学又有今文与古文之分，惠栋以虞翻为主，虞翻世传《孟氏易》，属今文；而他又参以荀、郑诸义、荀、郑均传《费氏易》，属古文。同时惠栋还研究汉代今文的《公羊春秋》，从现存传世的《定宇公批点公羊注疏》批校本中，经惠栋精心批注的达一百六十七条之多。如《春秋公羊传》隐公一，何休学。惠栋批点：“公羊疏不知何人所作，《通考》云，或云徐彦，大约唐开元、天宝间人，而宋邢昺正之。”“元年春王正月。”惠栋批点：“谷梁不解王字为疏，此文文王

者，本之文王既没，文不在兹之云也。刘知几云年则鲁君之年月，则周王之月自谓考于《竹书纪年》，始此义，敦知已不外此传之中乎。”“大一统也。”惠栋批点：“后世正统之说出于公羊。”“曷为称字。”惠栋批点：“字不若子，未命，姑书字也。”“克之者何？杀之也。”惠栋批点：“胜之而未杀，故曰克，传非也。”“何以不称之弟。”惠栋批点：“不弟者，郑伯不以为弟也。”“兼之，兼之，非礼也。”惠栋批点：“所谓于失礼之中又失礼焉。”^⑧因此，吴派所谓的家法师法，实际上是汉代古文与今文两个不同系统的混合体，但本质上仍属汉学系统。又如皖派戴震，三十五岁至扬州雅雨堂始结识吴派惠栋后，才改弦易辙，声称经学研究在于“故训明，则古经明，古经明，则贤人圣人之理义明。贤人圣人之理义，非他，存乎典章制度者是也”。洪榜称他：“其学信而好古，于汉经师贾、马、服、郑诸儒，散失遗落，几不复传于今者，旁搜广摭，哀集成书，谓之古义。”^⑨他的弟子段玉裁更是认为“汉注可读而经可读”。

汉学家对汉儒的尊信和固守，导致研究经学必然从古文字入手，重视声音训诂，以求经书意义的治学方法。惠栋认为“经之义存乎训，识字审音，乃知其义”，王鸣盛强调“正文字，辨音谈，释训诂，通传注”，钱大昕认为“有训诂而后有义理”。如戴震在通读了《十三经注疏》后，认为一字之义，必须贯通群经。治经从语言文字入手，这是汉代经学家必修的课目。西汉武帝、元帝、成帝时分别编有《凡将》、《急就》、《元尚》等篇，作为儿童习经识字的“蒙书”（初级课本）。至东汉许慎的《说文解字》出，遂有发挥六书之旨，系统阐述了古代造字法则。所以戴震说：“六书也者，文字之纲领，而治

经之津涉也。载籍极博，统之不外文字；文字虽广，统之不外六书。”^③然而皖派与吴派也是有明显区别的，皖派对语言文字的研究主要集中在古韵方面。如戴震将古韵分为九类二十五部，尤其是以入声韵独立，以之与阴声韵、阳声相配，指出阴阳均可对转，入声是韵类通转的枢纽。同时戴震又根据古文字的音与声，推求出“故训音声相表里”的规律。又如戴震的弟子段玉裁分古音为十七部，被认为是“戴氏所不及”，所撰《说文解字注》对许慎《说文解字》所收九千三百余字详细作注，阐明音训，改正讹误，创通条例，被誉为“一千七百年无此作矣”。汉学家对汉儒训诂学的执着，同样体现对宋明理学的批判。惠栋说：“栋则以为，宋儒之祸，甚于秦灰。”^④戴震明确表示：“宋以来儒者，以己之见，硬坐为古贤立言之意，而语言文字实未之知。”^⑤运用小学训诂方法，重新研究经注，将程朱附会于经的注解，一一加以破除，恢复儒家学说的基本精神，这是皖派汉学与吴派汉学研究的共同特征。

“训诂”本是汉代经学家治经的基础工作。据《汉书·艺文志》，凡称“故”、“诂”、“解”及“章句”的都是指对某经文字的训诂及诠释，凡称“传”或“说”的则指发挥六经大义，这说明汉代对经典的诠释主要包括文字解释和思想发挥两种。然而乾嘉学者虽明言以训诂通大义，但事实上将大义视为训诂，由训诂替代大义，这显然违背了汉儒治经的基本精神。当然，训诂作为整理和研究经籍的方法，消除长期以来附加在经书上的种种误解和歪曲，无疑是有积极意义的，其中也不乏包含着一些科学治学方法和态度。但它所带来“断章零句、援古正后”的负面意义也极明显。虽然勤于收集资料和分析排比，

但终未能用抽象的方法以形成自己的思想。章太炎将此批评为“皆陈义《尔雅》，渊于古训是则者也”。^⑤

尊信汉儒家法师法，运用小学训诂方法的纯汉学研究，这是清初以来学术思想发展的必然趋势。早在明末清初，被誉为“开国儒家”的顾炎武就倡导“读九经自考文始，考文自知音始”的治学方式。然而乾嘉学者更多的是以反宋学为主题。乾嘉之际，以程朱学为主体的宋学仍是官方哲学，而理学家以自家义理解释儒家经典，使经学理学化，成为理学的经书依据。其治学方式专主空谈心性，经学一出臆断。宋学虽为清代官方确认的学术正统，但自清初以来一直受到在野的非正统的汉学提倡者的批评。清初黄宗羲、毛奇龄、胡渭等人对邵雍、朱熹先天《易》说发起的批评和清算便是明证。吴派学者为恢复相传由孔子整理和传授的六经本义，都强调由字词入手研究经书，而字词训诂必须以汉儒笺注为主要依据。

章太炎曾对吴派、皖派的学术进行比较，认为吴派“学好博而尊闻”，皖派则“综形名，任裁断”；吴派“笃于尊信，缀次古义，鲜下己见”，皖派则“分析条理，皆殄密严殫，上溯古义，而断以己之律令”。^⑥章太炎作为清末民初最后的经学大师，从宏观的角度大体区别了吴派、皖派经学研究“求古”与“求是”的相异学风，无疑是可以成立的。然而倘能再作进一步的分析，吴派的“求古”中不乏“求是”的内涵，而皖派的“求是”也是以“求古”为基准。并且，从时序演变来看，吴派是由“求是”而变“求古”，皖派则是由“求古”而趋“求是”，其中最大的相似之处，都是有鉴于宋儒说经的“凿空”转而求之更为近古的汉代经注。它们向慕三代，遵循训诂古字

古义，以传言古代文献为宗旨，展示了乾嘉之际求古求是学风的倾斜混融。因此，从学术史的角度来理解，吴、皖两派的纯汉学研究，在保存和传递古代文化方面，具有不可否认的历史价值和学术价值。

随着乾隆中叶汉学的兴起，《周易》的研究转向对汉易的探源求隐，正义考异，辨惑志疑，纠谬刊误。据《清史稿·艺文志》所录共一百五十余家，易学专著达一千七百多卷。在这些汗牛充栋的易学著作中，则以惠栋和张惠言的著作为主要代表。其特征是：视汉代经书为权威，通过章句训诂之学，追寻原文，不遗余力地恢复象数易学的本来面目。惠栋继承父祖未竟之业，致力于汉代易学的整理与研究，著有《周易述》、《易汉学》、《易例》等。他的《易汉学》专考汉代易说，于乾隆九年（1744）完成初稿。全书八卷，前七卷辑录汉、魏、晋易学家孟、虞、京、郑、荀等诸家易说，旨在梳理汉易象数系统中的“卦气”、“飞伏”、“爻辰”、“纳甲”等源流。第八卷是继清初黄宗羲、胡渭之后，进一步辨析宋儒图书易说的弊端。此书一出，被誉为“汉学之绝者千有五百余年，至是而粲然复章矣”。《周易述》为惠栋晚年研究汉易的主要作品之一。属象数派易学专著。此书体例旨在恢复《周易》原貌，以自注自疏的形式，分释经传。其中除第八和二十一卷已阙外，其编次为：一至七卷释《周易》上下经至《革》卦，九至十卷释《彖》上下传亦终于《革》卦，十一至十四卷释《象》上下传，十五至十八卷释《系辞》上下传，十九卷释《文言》，二十卷释《说卦》，二十二至二十三卷为《易微言》。其内容大抵是广征博引群经，对《周易》一些重要概念的诠释和含义的考证。惠栋治

《易》，颇重汉人家法。而《周易述》则以荀爽、虞翻为主，参以郑玄、宋咸、干宝诸家之说。虞翻的“旁通”、“纳甲”，京房的“卦变”，郑玄的“爻辰”等易学理论，作者都能融会贯通，自成体系。如该书卷一释乾初九“潜龙勿用”，谓“大衍之数虚一不用，谓此爻也”，即脱胎于荀爽的“潜龙勿用，故用四十九”。凡卦之下，每每注明该卦于消息为某月、某宫、某世，志在推演古义，针砭俗说。由于作者过份强调护惜古人，这使该书的成就局限于汉代易说的汇编，鲜有研究《周易》的个人体会。也正因此，本书与《易汉学》同样发挥汉儒易说，同以考订、训诂见长。所以，作为清代象数易学代表作的短处和长处，在《周易述》中反映得相当集中。不过，认为惠栋易学研究的成就仅仅在于抉发汉代象数易学的精义，那也是失之偏颇的。惠栋之所以高扬汉易，实际上是出自曾对宋学的蔑视，他认为“濂溪之太极，朱子之先天，实皆道家之学”，^⑧他在《易微言》中对作为理学思想体系的“性”、“道”、“心”、“天理”、“人欲”等命题都有深入的辨析，如他认为“‘理’字之义，兼两之意也”，他引《礼记·乐记》所言：“天理，谓好与恶也。好近仁，恶近义，好恶得其正，谓之天理，好恶失其正，谓之灭天理。”就人性而言，惠栋认为人性亦即天性，因为“天命之谓性”，正是由于人性是天秉的，所以便有阴阳、刚柔、仁义的种种蕴义。惠栋认为《易·系辞》所说的“易简而天下之理得矣”是“此述天命与中和”，“中”即“天道”，人性的初始状态，“和”是体现人的情感合乎礼节的法度，如《中庸》所说的“喜怒哀乐之未发谓之中；发而中节谓之和”，性情中和也就是得到天理。惠栋还引《易·说卦》

说：“穷理尽性以至于命”，“此由中和而溯天命”。这里颇能看出，惠栋之所以将“穷理”与“尽性”加以区别，实际上反对宋儒将性与理看成一事，朱熹说命，犹令也；性即理也，这意味着性、理都是先天自然禀赋的，而惠栋认为性不等于理。因此从易学思想的角度理解，惠栋虽然一尊汉易，但同样包含着反宋学的主题。

稍后于惠栋的张惠言，则在惠栋研究汉《易》的基础上，致力于虞翻的易说研究，对汉代象数易学作了系统的论证。张惠言字皋文，号茗柯，江苏武进人。主要易著作有《周易虞氏义》、《消息》、《虞氏易札》、《易候》、《易言》、《周易郑氏义》、《周易荀氏九家义》、《周易郑荀义》、《易义别录》、《易纬略义》、《易图条辨》等。他曾为惠栋致力于复兴汉易而大加赞赏。他在《周易虞氏义序》一文中指出：

我皇清之有天下百年，元和徵士惠栋，始考古义孟、京、荀、郑、虞氏，作《易汉学》，又自为解释，曰《周易述》。然掇拾于亡废之后，左右采获，十无二三。其所自述，大抵祖称虞氏，而未能尽通，则旁征他说以合之。盖从唐、五代、宋、元、明，朽坏散乱，千有余年，区区修补收拾，欲一旦而其道复明，斯固难也。

自唐用王弼《易注》立于学官而汉世诸儒之说遂微，李鼎祚采古易学言作《周易集解》，以虞翻之注为多。惠栋始考孟、京、荀、郑、虞氏作《易汉学》，然掇拾于亡废之后左右采获，十无二三，故袁辑《释文》、《集解》等书所载虞氏《易注》而疏通证明之，恢复虞氏《易注》一贯的宗旨。虞翻自称世传孟氏之学，孟氏传自田何，所以虞注义明则庶可见七十子之微言。

他认为汉代易学，虽然多至十几家，但是传世的也只有“郑荀虞三家略有梗概可指说，而虞又较备；然则求七十子之微言，田何杨叔丁将军之传者，舍虞氏之注，其何所自焉？”^③所著《周易虞氏义》依《隋书·经籍志》著录虞翻《易注》九卷也为九卷，全书以《彖传》、《象传》、《文言》分逮六十四卦卦爻之下，而以《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》殿其后。每卦卦画之下标出旁通某卦，候在某日，爻变为某卦。对虞翻的阴阳消息、旁通、升降等易例作了充分的论证。并且通过汉代荀、虞两家易说的比较，进一步阐明虞氏易学的宏大。他说：

虞氏考日月之行以正乾元，原七九之气以定六位，运始终之纪以叙六十四卦，要变化之居以明吉凶悔吝。六爻发挥旁通，乾元用九则天下治，以则四德。盖与荀同原，而闳大远矣。^④

张惠言研究《周易》，虽然专主虞《易》，但并不囿于虞氏一家之说。其中除郑玄、荀爽之外，甚至王弼、程颐的《易》说也被采纳，务在实事求是。如他引荀氏说乾六爻皆君道，即《系辞》所谓一君二民、二君一民之义。引郑氏说亢龙有悔，象尧之末年四凶在位，群龙无首，象舜受尧禅。引干宝说象文武受命。引《程传》以为象舜自侧微登帝位。这些也都是以史事比拟卦爻之象。不过，张惠言对惠栋也颇有微辞：“惠定宇《易汉学》，发明京氏《积算》为详，余以为非京氏之所以为《易》，故不录《占候书》，而辑《章句》为一卷。”^⑤《积算》与《占候书》是京房《易》中的讖言内容，张惠言认为这不是京房《易》学的精义所在，一方面固然是维护汉易正宗，但并不是不加区别地唯汉是尊，而是重在抉发虞氏的所谓“夫子之

微言”、“七十子之大言”。另一方面也透露了当时学风正在转变的个中消息。众所周知，正值乾嘉汉学最为鼎盛之际，新的学派也在滋生萌发，这就是后来被誉为“一代学术转捩之枢”的常州今文经学的出现。张惠言虽然深受吴皖学风的影响，但他探求“大义微言”的学术崇尚，显然来自于他家乡的新学风。他整理研究的虞氏《易》学，本是汉代今文经学一路。所以人们每每将他与刘逢禄的今文经学的代表作《公羊春秋何氏释例》相提并论。如龚自珍《常州高材篇送丁若士履恒》云：“易家人人本虞氏，毖纬户户知何休。”^{④②}包世臣《述学一首示十九弟季怀》云：“刘生绍何学，为我条经例。证此独学心，《公羊》实纲纪。《易》义不终晦，敦复有张氏，观象得微言，明辨百世师。”^{④③}近代学者刘师培曾概括张惠言的《易》学时指出：

武进张惠言治《易》亦宗虞、郑，作《周易虞氏易》、《郑氏易》，并作《周易易礼》、《虞氏消息》。姚佩中、刘逢禄、方申宗其意。佩中作《周易姚氏学》，逢禄作《易虞氏五述》，方申作《易学五书》，咸以象数为主，或杂援谶纬，然家法不背汉儒。^{④④}

刘师培的这种评价是附合实际的。然而张惠言的易学研究与惠栋一样，也是以反对宋学作为其思想基础的。他指出：

自王弼《注》兴而《易》晦，自孔颖达《正义》作而《易》亡。宋之季年，学者争说性命，莫不以王、孔为本，杂以华山道士之言。^{④⑤}

自魏王弼以虚空之言解《易》，唐立于学官，而汉世诸儒之说微。……宋道士陈抟，以意造为龙图，其徒刘牧

以为《易》之河图洛书也。河南邵雍，又为先天、后天之图，宋之说《易》者，翕然宗之，以至于今，牢不可破，而《易》阴阳之大义，盖尽晦矣。^④

王弼以《老》释《易》，将《老子》的以无为本的思想贯穿于《易》的解说中，开启了所谓“以空虚之言解《易》”的先河，所以张惠言认为“魏晋以《庄》、《老》乱天下，而《易》先受其祸”，从而批评以说“性命”为特征的宋《易》是继承了王弼、孔颖达说《易》的传统，并且还掺杂了道士陈抟的《易》学。张惠言作《易图条辨》，继清初黄宗羲、黄宗炎、毛奇龄、胡渭等人反对宋儒的图书之学，对河图洛书、刘牧太极生二仪、天地之数图、朱子启蒙图、太极图、参同契纳甲图、皇极经世、三易备遗、卦变图等逐条辨析，恢复汉《易》不遗余力。所以江藩指出：“二千余年，无人发明汉时师说，及东吴惠氏起而导其源，疏其流，于是三圣之《易》昌明于世。”^⑤江藩对易学的看法，实际上代表了乾嘉汉学家对易学的总体看法。

乾嘉易学的另一个特征，便是在《周易》经传文字训诂方面取得了突破性的成就。重视语言文字的研究，本来就是乾嘉汉学的一个重要组成部分，如当时研究《尔雅》、《说文》的著名学术专著达二十五部之多，其中名家如戴震、钱大昕、段玉裁、王念孙、王引之父子也都是当时语言学界的顶尖人物。他们往往以此治《易》。自宋明以来，理学家虽然重视《易》的解释工作，但疏略于文字训诂方面的探讨，以至于对经文的诠释每每局限于零星片断的理解，从而不能融会贯通。乾嘉学者弥补了这个缺陷。如《丰》卦“丰其屋，天际翔也”，诸家本

各不同，说亦互异。钱大昕指出：李鼎祚《周易集解》据孟喜本，“际”作“降”，“翔”作“祥”，所谓“天降下恶祥也”。郑玄、王肃本并作“祥”。“际”、“降”字形相似，故本或为“际”，郑玄读为“瘵”，训“病”，虽与孟本异而意犹不甚远。王弼改作“翔”，疏家申之，以为“如鸟之飞翔于天”，则失之甚矣。此外如段玉裁的《说文解字注》、阮元的《研经室集》等都收入了相当数量的有关《周易》经传文字的训诂和考证，其中成就最突出的是王引之的《经传述闻》，收录考证达一百零七条之多，如荀爽解“大衍之数五十”云，“潜龙勿用，故用四十九”，惠栋《周易述》袭用荀爽说。王引之引据《周易》经传内外的大量材料考证出《易》中凡言“勿用”一般都作无所施行的意思，荀说不通，惠栋不察。又如《坤》卦辞“先迷后得主”的“主”字，惠栋《周易述》引《序卦》说：“主器者莫如长子，故受之以震，是震为主也。剥穷上反下为复，复初体震，故后得主。”王引之却认为“得主盖谓往之他国得所主之家也”，否定了长子主器之主。又如《系辞》“乾知大始”之“知”训作“为”，“谦尊而光”之“尊”读如“樽”，“恒杂而不厌”之“杂”读为周币之“币”。再如《象传》“其义凶也”、“失其义也”之“义”训作“理”等等都辨析得当，考证精审。这对乾嘉学者进一步梳理汉《易》无疑具有极高的学术参考价值，凸显出汉代象数易学传统在清代的复兴。

注释：

- ① 梁启超说：“清代思潮果何物耶？简单言之：则对宋明理学之一大反动，而以复古为其职志也。其动机及内容，皆与欧洲之文艺复兴绝

相类。而欧洲当文艺复兴期经过以后发生之新影响，则我国今日正见端焉。”（《清代学术概论》第2，朱维铮《梁启超论清学史二种》复旦大学出版社1985年版，第60页。）

- ② 钱穆认为，“学术之事，每转而益进，图穷而必变”，“有清三百年学术大流，论其精神，仍自延续宋明理不一派。”钱穆的这一见解，后来为其弟子余英时“内在理路说”所继承和发展。（《中国学术思想史论丛》，第8辑《清儒学案序》，台北，东大1980版，第366页。）
- ③ 余英时认为：“思想史本身看做有生命的、有传统的，这个传统的成长并不是完全仰赖于外在刺激的，因此单纯地用外缘来解释思想史是行不通的。同样的外在条件、同样的政治压迫、同样的经济背景，在不同的思想史传统中可以产生不同的后果，得到不同反应。所以在外缘之外，我们还特别要讲到思想史的内在发展。我称之为内在的理路（inner logic），也就是每一个特定的思想传统本身都有一套问题，需要不断地解决，这些问题，有的暂时解决了，有的没有解决，有的当时重要，后来不重要，而且旧问题又衍生新问题，如此流转不已。中间是有线索条理可寻的。……从宋明理学到清代经学这一阶段的儒学发展史也正可以这样来处理。”（《中国思想传统的现代诠释》，《清代思想史的一个新解释》，江苏人民出版社1989年版，第209页。）
- ④ 凌廷堪《校礼堂文集》卷三十五《汪容甫墓志铭》引，嘉庆十八年（1813）刊本。
- ⑤ 《四库全书总目》卷一百十九《通雅》提要，中华书局1965年版，第1028页。
- ⑥ 阮元《研经室二集》卷七《毛西河检讨全集后序》，文选楼刻本。
- ⑦ 《南雷文定》前集，卷八《万充宗墓志铭》，《黄梨洲遗书》本，光绪三十一年（1905）杭州群学社石印本。
- ⑧ 焦循《雕菰集》卷十三《与孙渊如观察论考据著作书》，文选楼丛书。

- 本。
- ⑨ 任兆麟《有竹居集》卷十《余仲林墓志铭》，嘉庆二十四年（1819）两广节署刊本。
- ⑩ 王昶《春融堂集》卷十五《惠定宇先生墓志铭》，嘉庆十二年（1807）青浦王氏塾南书舍刊本。
- ⑪ 田雯《研溪先生〈诗说〉序》，璜川吴氏经学丛书，道光十年（1830）宝仁堂刊本。
- ⑫ 丁有铭《苏州丁氏宗谱》卷二十二《孝介先生传略》，光绪间刊本。
- ⑬ 丁有铭《苏州丁氏宗谱》卷二十《著述考》，光绪间刊本。
- ⑭ 丁有铭《苏州丁氏宗谱》卷二十《著述考》，光绪间刊本。
- ⑮ 冯梦龙《冯梦龙全集》第二十册《麟经指月序》，江苏古籍出版社1993年版，第2页。
- ⑯ 冯桂芬《显志堂集》卷二《思适斋文集序》，光绪二年（1876）校邠庐刊本。
- ⑰ 钱仪吉《碑传集》卷一百三十二《汪明经肇龙家传》，中华书局1993年版，第十册，第4001页。
- ⑱ 钱仪吉《碑传集》卷一百三十三《汪明经梧凤行状》，中华书局1993年版，第十一册，第3999页。
- ⑲ 引自汪中《述学别录》，同治间扬州书局重刊本，第四册，第1439页。
- ⑳ 刘逢禄《春秋公羊经何氏释例叙》，嘉庆间养一斋刊本。
- ㉑ 魏源《武进庄少宗伯遗书序》中说：“武进庄方耕少宗伯，乾隆中以经术傅成亲王于上书房十有余载，进幄宣敷，茹吐道谊，子孙辑录成书，为《八卦观象上下篇》、《尚书既见》、《春秋正辞》、《周官记》若干卷，举乎董胶西之对天人，醇乎匡丞相之述道德，肫乎刘中垒之陈今古，未尝凌杂舛析，如韩、董、班、徐数子所讥，故世之语汉学者鲜称道之。呜乎！君所为真汉学者，庶其在是，所异于世之汉学

者，庶其在是。”见《魏源集》，中华书局1976年版，第238页。

- ② 刘逢禄著有《左氏春秋考证》，认为以《左氏春秋》为传《春秋》之书是刘歆之徒增饰和刘歆妄作。他说：“余年十二读《左氏春秋》，疑其书法是非多失大义。继读《公羊》及董子书，乃恍然于《春秋》非纪事之书，不必待《左氏》而明。左氏战国时人，故其书终于三家分晋，而续经乃刘歆妄作也。”刘逢禄对《左传》性质的这一定案，学界也都认同，这是后来康有为新学伪经说的最初源头。
- ③ 钱穆《中国近三百年学术史》第11章《龚定庵》，中华书局1989年版，第525页。
- ④ 《古史辨》第五册《左氏春秋考证书后》，上海古籍出版社1982年版，第10页。
- ⑤ 章太炎《诂书·原学》，《章太炎全集》第三册，上海人民出版社1984年版，第133页。
- ⑥ 《走出中世纪》，朱维铮《十八世纪的汉学与西学》，上海人民出版社1987年第1版，第153页。
- ⑦ 惠栋《松崖文钞》卷一《九经古义述首》，《聚学轩丛书》本第三集。
- ⑧ 钱大昕《潜研堂集》卷二十四《臧玉林经义杂说序》，上海古籍出版社1989年版，第390页。
- ⑨ 王鸣盛《十七史商榷序》，《广雅书局丛书》本·史学。
- ⑩ 《周易述提要》，《四库全书》第五十二册，经部四十六“易类”，上海古籍出版社。
- ⑪ 该书现藏复旦大学图书馆特藏部。
- ⑫ 钱仪吉《碑传集》卷五十《戴先生行状》，中华书局1993年版，第四册，第1439页。
- ⑬ 《戴东原集》卷三《六书论序》。
- ⑭ 李集《鹤征录》卷三《惠周惕》。
- ⑮ 《戴东原集》卷九《与某书》。

- ⑳ 《煊书·清儒》，《章太炎全集》第三卷，上海人民出版社 1984 年版第 157 页。
- ㉑ 《煊书·清儒》，《章太炎全集》第三卷，上海人民出版社 1984 年版第 157 页。
- ㉒ 《松崖笔记》卷三《道学》，《聚学轩丛书》本第三集。
- ㉓ 《茗柯文二编》卷上《周易虞氏义序》，《四部丛刊》本。
- ㉔ 《茗柯文二编》卷上《周易郑荀义序》，《四部丛刊》本。
- ㉕ 《茗柯文二编》卷上《易义别录序》，《四部丛刊》本。
- ㉖ 《定庵文集补·古今体诗下卷》。
- ㉗ 《艺舟双楫·论文》。
- ㉘ 刘师培《经学教科书·近儒之易学》。
- ㉙ 《茗柯文二编》卷上《丁小雅郑氏易注后定序》，《四部丛刊》本。
- ㉚ 《茗柯文二编》卷上《周易虞氏义序》，《四部丛刊》本。
- ㉛ 《汉学师承记》附录《经师经义目录》，上海书店 1983 年据商务印书馆 1935 年版复印，第 137 页。

第三节 独特的学术之乡

自中国唐代中、晚叶以后，随着经济重心逐渐南移，特别在南宋后，长江下游和江浙一带成了经济最为发达的地区。十六世纪以来，西方资本主义思想和文化传入中国，首先影响到长江中下游地区。十八世纪中叶，汉学研究萌发于江南而独盛，江苏、浙江、安徽三省的汉学家几占当时全国学者总人数的百分之七十五左右，其中江苏又为三省之冠。^①康熙曾有“东南财富地，江左人文薮”的诗句，乾隆也称“三吴两浙，为人文所萃”，江南成为清代乾嘉时期备受学人向慕的学术之

乡。

一、江南学术的家学化特征

家学，是中国儒学史上的一个重要现象。自汉代武帝定儒术一尊后，研究经学便成为古代学者跻身仕途获取功名的重要途径。至东汉时出现了所谓弘农扬氏、汝南袁氏累世服膺儒术的经学世家。清代是传统经学最为鼎盛的时期，儒经研究为当时学界所瞩目。作为清代经学重要组成部分的家学，也随着经学研究的空前繁荣而激增。尤其在江南，先后涌现出诸如浙江余姚黄氏、鄞县万氏、江苏吴县惠氏、嘉定钱氏、安徽绩溪胡氏、桐城方氏等研究儒经的著名经学世家，从而形成了江南学术的家学化特征。

所谓“家学”，即指某个家族世代相传的学术研究传统。综观清代的经学研究，虽然仍遵循汉代以来通过师承、传授二种主要途径，但经学上颇有建树的经学名家，更多的却来自于少秉庭训与自幼濡染家学。尤其是在乾嘉之际，汉学研究风靡一时，同一家族中经学家的大量涌现，从而形成了众多的“文学萃于一门”的经学世家。近代学者刘师培在总论清代学术时指出：“自汉学风靡天下，大江南北治经者以百计。或守一先生之言，累世不能殫其业。”^②所谓“累世”，即指经学研究世代相传，实际已具有经学家学化的蕴意。胡韞玉也指出：“国朝学术可称极盛，余姚黄氏、鄞县万氏、高邮王氏、嘉定钱氏，其父子兄弟类能著书立说成一家言。家学之盛，超轶前古。”^③家学作为清代学术史上的一个特有现象，主要呈现出以下几种特征：一是以近亲组成的家学传统。如清初浙东鄞县的

万氏，从万泰到万斯选、万斯大、万斯同等兄弟八人，再由万、万经，父子相承，兄弟相及，而后汇成家族的一群。乾嘉之际，江苏嘉定的钱大昕、钱大昭兄弟及其从子钱塘、钱坫、钱东垣、钱绎、钱侗，儿子钱东壁、钱东塾，一门群从，皆治古学，时有“嘉定九钱”之称，成为当叶吴中著名的经学世家。又如江苏常州的庄存与、庄述祖、刘逢禄、庄绶甲、庄大久不仅都是江苏常州人，而且庄述祖是庄存与的亲侄，刘逢禄是庄存与的亲外孙，庄绶甲是庄存与的孙儿，庄大久则是庄存与的族孙；出生江苏吴县的宋翔凤，虽不属常州籍，但他也是庄存与的外孙，他们归属同一学派。二是继承祖父辈研究经学的传统。如方以智、惠栋、焦循的易学研究，其渊源来自曾祖、祖父和父亲的代代相传。而刘文淇对《左传》的研究，开启了刘氏四世同治一经的传统。三是父子兄弟叔侄乃至舅甥之间的经学传承。如黄宗羲、黄百家父子，王鸣盛、王鸣昭兄弟，刘台拱、刘宝楠叔侄等。根据笔者目前掌握的史料，能考证清代学者从事经学研究来于家学的就有四十余家。为了简明起见，兹将他们的主要研究经典、传承，列表予以说明。资料均取自于正史、清人传记及有关方志，不再一一注明出处。

清代经典研究家庭传承状况^④

姓 名	籍 贯	研究经典	家庭主要传承人	备 注
黄宗羲 (1610—1695)	浙江余姚	周易	弟宗炎、宗会，子百家。	
方以智 (1611—1671)	安徽桐城	周易	曾祖学渐，祖大镇，父孔炤，子中通、中德、中履。	方密之著有《通雅》，为世所重。中通克承家学。
万斯大 (1633—1683)	浙江鄞县	春秋	父万泰，兄斯选，弟斯同，子经、言。	万泰八子，皆受业黄宗羲，称高坐弟子。
梅文鼎 (1633—1721)	安徽宣城	历算	弟文鼎、文鼎，子以燕，孙毅成，重孙钊。	宣城梅氏俱以算学世其家。
宋 鉴 (不详)	山西安邑	尚书	子葆淳。	以《古文尚书疏证》文字曼衍，重辑《尚书考辨》。认为经学不明，小学不讲，则形声莫辨，训诂无据。
顾栋高 (1679—1759)	江苏无锡	春秋	舅华学泉。	穷经之功，《春秋》为最。
吴 鼎 (不详)	江苏金匱	周易	弟吴鼎。	
惠 栋 (1697—1758)	江苏吴县	周易	曾祖有声，祖周惕，父士奇。	惠周惕曾师从吴县丁宏度，研究《周易》、《春秋》。
任启运 (1670—1744)	江苏宜兴	周易	子翔。	乾隆有“研究经术，敦朴可嘉”之语。

胡匡衷 (不详)	安徽绩溪	仪礼	弟匡宪，从子秉虔， 孙培翬，族孙绍勋。	胡氏之学，综核名实， 辨析异同。皖派戴氏之 后劲。胡秉虔、胡匡衷 与胡培翬同为绩溪三 胡。一门之渊源盛矣。
王鸣盛 (1722—1797)	江苏嘉定	尚书	弟王鸣韶。	幼从长州沈德潜受诗， 后从惠栋问经义，遂通 汉学。
钱大昕 (1728—1840)	江苏嘉定	群经	弟大昭，子东璧、东 塾，从子塘、塏、东 垣、绎、侗。	与惠栋、吴江沈彤以经 术称，其学求之《十三 经注疏》及唐以前子史 小学诸书。错综贯串， 发古人所未发。
任大椿 (1738—1789)	江苏兴化	尔雅	祖任陈晋，族弟任兆 麟、振基，外甥顾九 苞、顾凤毛。	祖乾隆四年进士，官徽 州府教授，以通经闻。 时有“三任”之目。
宋绵初 (不详)	江苏高邮	诗经	子保。	精声音训诂之学。
段玉裁 (1735—1815)	江苏金坛	说文	婿龚丽正，外孙龚自 珍。	师从戴震。
江 声 (1721—1799)	江苏吴县	尚书	兄筠，子繆，孙沅世 传其学。	少读《尚书》，怪古今 文不类。年三十五，师 事惠栋，以惠栋《周易 述》，搜讨古学，撰 《尚书集注音疏》。
邵晋涵 (1743—1796)	浙江余姚	尔雅	族祖廷采，孙懿辰。	
孔广森 (1752—1786)	山东曲阜	公羊	叔父继涵。	少从戴震受经，又师事 庄存与研究《公羊传》。
刘台拱 (1751—1805)	江苏宝应	论语	族兄履恂、从子宝 树、宝楠，从孙恭 冕，表弟朱彬，孙朱 士端。	

焦循儒学思想与易学研究

臧庸 (1767—1811)	江苏武进	尚书	曾祖琳，弟礼堂，子相。	臧琳曾谓：不通训诂，无以明经，治经当以汉唐注疏为主。
洪榜 (不详)	安徽歙县	周易	兄洪朴，弟洪梧，侄洪宾华。	
王念孙 (1744—1832)	江苏高邮	小学	父安国，子引之。	师事戴震，受声音、文字、训诂，遂通《尔雅》、《说文》，皆有著述。
汪中 (1744—1794)	江苏江都	周礼	子喜孙。	喜孙博学好古，于文字、声音、训诂多所究心，能绍家学。
梁履绳 (1748—1793)	浙江钱塘	左传	舅陈树华，兄玉绳，外孙汪远孙。	梁同书嗣子。家世显贵，有赐书。玉绳不慕富贵，与弟履绳切磋经义，有“二梁”之目。
庄存与 (1719—1788)	江苏常州	公羊	侄述祖，孙绶甲，族孙有可，外孙刘逢禄、宋翔凤。	庄述祖称：“吾诸甥中，若刘甥可师，若宋甥可友也。”
丁杰 (1738—1807)	浙江归安	说文	子授经、传经。	授经与传经，皆能世其家学，有“双丁”之目。
张惠言 (1761—1802)	江苏常州	周易	子成孙，甥董士锡。	张著《说文谐声谱》未竟，由张成孙续成。
莫友芝 (1811—1871)	贵州独山	说文	父与侑。	友芝承先训，会通汉宋两学。
陈寿祺 (1771—1834)	福建闽县	尚书	子乔枏。	乔枏撰述多准寿祺遗训。
马瑞辰 (1782—1853)	安徽桐城	毛诗	父宗琰。	

焦 循 (1763—1820)	江苏扬州	周易	曾祖源，祖父镜，父葱，子廷虎。	江都焦氏世传易学。
李富孙 (不详)	浙江嘉兴	周易	从祖集，伯兄超孙，从弟遇孙。	李富孙学有原本，与伯兄超孙、从弟遇孙，有“后三李”之目。尤好读《易》，深斥图讖之说。
洪颐煊 (1765—1833)	浙江临海	群经	兄坤煊、弟震煊。	洪氏兄弟精于经术，时有“三洪”之称。
朱骏声 (1788—1858)	江苏苏州	说文	祖焕，父德垣，子孔彰。	年十三，受许氏《说文》，一读即通晓。十五岁为诸生，师从钱大昕。钱一见奇之，曰：“衣钵之传，将在子矣。”
刘文淇 (1789—1856)	江苏仪征	左传	子毓崧，孙寿曾，曾孙师培。	仪征刘氏四世同注一经。
费 密 (1625—1701)	四川新繁	毛诗	父费经虞，子锡琮、锡璜。	密父遽于经，著有《毛诗广义》、《尔雅》诸书，以汉儒注说为宗。密尽传父业，又博证学士大夫。
汪光燾 (不详)	江苏仪征	周易	父棣。	汪棣，进士，官员外郎，与惠栋、戴震、王昶、王鸣盛、钱大昕为莫逆交。汪光燾承庭训，饫闻诸老绪论，遂通经史。
黄式三 (1789—1862)	浙江定海	仪礼	从子以恭，子以愚、以周，孙家岱。	兄弟间以经史大义相质难。
董桂新 (不详)	安徽婺源	毛诗	父右周，兄桂敷、桂科。	董右周殚心六艺，父根柢经术。桂新伤父绩学未成，思绍绪光而大之。

邹汉勋 (不详)	湖南新化	左传	父文苏, 兄汉纪、汉演, 弟汉嘉、汉池, 侄孙代过等。	邹氏世承朴学, 不事制举。兄弟六人, 少秉庭训, 皆以才称。
-------------	------	----	-----------------------------	--------------------------------

在上述所列四十家中, 按其家学传承关系又可以分为三类: 第一类以近亲组成的家学传承有八家, 占百分之二十。第二类以祖孙三代一脉相承的有十家, 占百分之二十五。第三类以父子兄弟叔侄间相传承的有二十二家, 占百分之五十五, 上述三类几乎包揽了整个清代经学研究的主要代表人物。清代江南家学何以如此的繁荣? 其中包含着十分复杂的社会历史原因。

首先, 清朝立国后, 为了强化专制政体, 进一步笼络汉族地主阶级以扩大统治基础, 除了尊奉理学为基本国策, 支持和扶植程朱学说外, 还承认儒经的合法地位。如康熙认为: “治天下以人心风俗为本, 欲正人心、厚风俗, 必崇尚经学。”^⑤并且开设博学鸿词科以网罗汉族名士, 一时朱彝尊、毛奇龄等经学名家纷纷入选。同时, 还公开表彰阎若璩、胡渭对《尚书》和《周易》研究所作出的突出贡献, 分别予以“一字无假”和“耆年笃学”的高度评价。致使当时儒者“咸以为荣”。又如乾隆十年(1749)十一月颁谕, 责成九卿、督抚举荐潜心经学的纯朴淹通之士。十五年(1750), 乾嘉汉学先驱, 无锡学者顾栋高对《春秋左氏传》的研究, 被乾隆赞为“绩学之功”,^⑥以经明行修之士, 授国子监司业。乾隆曾召见吴鼎、梁锡屿面谕云: “汝等以经学保举, 朕所以用汝等去教人。大学士、九卿公保汝等, 是汝等绩学所致, 不是他途幸进。”^⑦著名汉学家惠栋也以博通经史, 学有渊源, 被两江总督黄廷桂、陕甘总督尹

继善列名荐牍。对此，惠栋称“为汉魏六朝，唐宋以来所未行之旷典”。^⑧同时，乾隆又以开四库馆整理、考订古典文献为契机，提倡探求“先圣先贤之微言大义”，强调“穷经为读书根本”，鼓励和支持经学研究。戴震首以布衣入翰林，一时上自名公巨儒，下逮博士学究，无不以考订经籍为己任，所谓“海内浸浸然趋实学矣”。^⑨正是在这样一种时代氛围中，经学自然成为衡量学者才能的主要评判标准，一大批有经学专长的学者先后被选入各级政府机构。据笔者统计：从乾隆十年到嘉庆二十四年的各次会试中，所取进士中的著名经学家就有庄存与（乾隆十年）、卢文弨（十七年）、王鸣盛、钱大昕、纪昀、朱筠、王昶（十九年）、毕沅（二十五年）、赵翼（二十六年）、任大椿（三十四年）、邵晋涵、孔广森、程晋芳、孔继涵（三十六年）、金榜（三十七年）、王念孙、戴震（四十年）、章学诚（四十三年）、钱塘、武亿、庄述祖（四十五年）、顾九苞（四十六年）、孙星衍（五十二年）、洪亮吉、阮元、凌廷堪（五十五年）、张惠言、王引之、郝懿行、胡秉虔、莫与俦（嘉庆四年）、董桂新（七年）、胡承珙、马端辰、黄承吉（十年）、刘逢禄（十九年）、胡培翬（二十四年）等三十五人，这些江南籍学者几乎囊括了乾嘉汉学研究的全部精锐。而其中的纪昀、朱筠、王昶、毕沅、阮元等不仅经学造诣精湛，而且还仕宦显达，内列卿贰外任督抚，成为当时推动经学研究的领袖人物。清人张星鉴说：“乾隆中，大兴朱氏（朱筠）以许、郑之学为天下倡，于是士之欲致身通显者，非汉学不足见重于世。”^⑩可见，经学在某种意义上不仅仅是一种名誉的象征，实际上已成为谋取功名的一种途径。

正是在名利和地位的双重刺激下，诱发了学者皓首穷经不辍的极大热情，另一方面也使学者中普遍存有以经学显名，提高家族声望的自尊心理。如浙江鄞县的万氏兄弟有“说经无双，甬上八龙”之誉。开创吴派的惠栋，其祖辈便是吴中以经义名家取科第的著名世族。祖父惠周惕康熙三十年（1691）进士，由庶吉士改授直隶密云知县。父亲惠士奇，康熙四十八年中式，曾出任广东学政。同时他们又都是研究易学和《春秋》的著名学者。然而惠栋本人却不曾有祖父辈的荣耀，不仅科举考试屡困场屋，而且在经学荐举中颇受挫折，但他继承父祖未竟之志，毕生致力于汉经的研究和表彰，以绍门风。因此“遇虽益蹇，名益高”，南来北往的士大夫，无不以不识惠栋为耻辱，被乾嘉学者推为一代儒宗。江苏嘉定钱大昕、钱大昭兄弟及其从子钱塘、钱坫、钱东垣、钱绎、钱侗，儿子钱东壁、钱东塾，一门群从，以研究经学见长，成为当时吴中著名的经学世家。安徽桐城方氏，“自先曾祖明善为纯儒，其后廷尉（方大镇）、中丞（方孔炤），笃守前矩，至先生（方以智）乃一变而为宏通赅博，其三子中德、中通、中履并传父业，于是方氏后以淹雅之学世其家矣。”^⑩安徽绩溪胡氏，自明诸生东峰以来，世传经学。胡匡衷、胡秉虔、胡培翬专治礼学，有“绩溪三胡”之目。章学诚对挚友邵晋涵的族祖邵廷采的学问甚为推重，叹为“五百年来罕见”。对此，邵晋涵的弟子章铤选（章学诚的儿子）也认为“不免过誉”。但邵晋涵却因此不仅自己为族祖亲撰行状，而且为提高家族声望，还特请当时久负盛名的朱筠撰写《墓表》以示表彰。可见其时家族间对自己家族中研习经籍人员的多少已与家族的地位和声望联系在一起。经学

不仅仅是一种纯粹的学术研究，而已具有衡量社会价值的功能。也因此，以经学显名，提高家族声望，也成为其家族所致力的奋斗目标。如被誉为“读书种子”的常州学者臧琳，虽然自己不以“骤获科名为幸”，但因侄婿受族人轻视，不仅倾心课其学业，而且自筹行李银两资助侄婿游学京师，并勉励侄婿“学不成名勿归也”。侄婿果然不负所望，得中雍正八年（1730）进士。而臧琳的学术直到他的元孙辈臧庸、臧礼堂兄弟时得以再度复兴。戴震三十三岁进京，一时名流王鸣盛、钱大昕、王昶、朱筠等，观其书，莫不击节叹赏。于是声重京师，“名公卿争相交焉”。然而戴震在乾隆二十七年（1762）中举后，仍发愿考进士。先后六次参加会试，但都功亏一篑。十年之后，有乾隆亲赐同进士出身，授翰林院庶吉士，才算圆了进士梦。梁玉绳对其弟梁履绳说：“后汉襄阳樊氏显重当时，子孙虽无名德盛位，世世作书生门户。愿与弟共勉之！”^⑩由此可见，这种自上而下的以经学显名和提高家族声望的自尊心理结合在一起的社会风气，正是清代产生文学“萃于一门”的家学现象的重要原因。

其次，家学是由血缘的纽带联系在一起而形成的学术组织形态，因此家族内部重视经学研究，并能为其成员提供良好的经学环境，特别是家族内部各类经义赏会，父子兄弟叔侄之间的砥砺切磋，以及经学人材的早秀早慧，家训、家诫中注重经学等也都是家学得以发展的内在因素。史载万斯同幼时“时时随诸兄后，听其议论。会家课，先生欲预焉，诸兄笑曰：‘汝何知？’先生曰：‘观诸兄所为，易与耳。’因杂出经义目试之，千言立就。伯兄大惊。”^⑪这说明万氏兄弟是生活在一个相

互砥砺切磋的经学家族环境中，因此“说经无双，甬上八龙”也不是无根之谈。洪颐煊苦志力学，与兄洪坤煊、弟洪震煊，读书僧寮，夜每借佛灯围坐，谈经不辍。父子兄弟叔侄之间往往在酒酣之际，则钩析经疑，闲以歌诗，往牒旧闻，凡演旁出，嘲噱风生，戏而不虐等也屡见不鲜，成为家学中的主要内容。惠栋在父祖辈的影响下，自幼笃志向学，家多藏书，日夜讲诵。于经史诸子、稗官野乘，及七经絜纬之学，靡不肄业及之。王鸣盛、钱大昕生而颖悟，被称为神童。汪中与顾九苞的经学造诣都来自母亲的传授。称名一时的浙江杭州著名藏书家振绮堂主人汪宪的曾孙汪远孙，不仅侍祖父受经，其父重病之际还指楹书训诫他研读经书。陈寿祺临死前告诫儿子陈乔枏说：“汝好汉学，治经知师法。他日能成吾志，九原无憾矣。”^⑭庄存与对外孙刘逢禄寄于厚望，说：“家学不可废也。”^⑮焦循也说：“循承祖父之学，幼年好《易》。忆乾隆丙申（1776）夏，自塾中归，先子问所课若何？循举《小畜》彖辞，且诵所闻于师之解。先子曰：‘然所谓密云不雨，自我西郊者，何以复见于《小过》之六五？童子宜有会心，其思之也。’”^⑯事实表明，焦循的易学研究，与清代江南家学的大量涌现，客观上说，正是渊源于家族内部经学气氛浓厚的这一家族文化的特殊背景。

正因为家学是以血亲、祖先的关联为基础而形成的学术组织形态，因此同出一个家族的学者，他们必然会受到共同家族的遗传和影响，他们的学术研究也必然会打上共同家族的印记。这种特征，在清代乾嘉之际变得尤为明显。惠栋曾直言不讳地说：“余家四世传经，咸通古义。因述家学，作《九经古

义》一书。”^{①⑦}焦循也说：“循家三世习《易》，循幼秉父教，令从《十翼》求经。”^{①⑧}又如刘文淇研究《左传》，草创历四十余年，仅完成了《左传旧疏考证》，而《左传旧注疏证》身前则写定一卷，后由他的儿孙刘毓松、刘曾寿父子绍承家学余绪，继续研究《左传》，至刘师培已是四世同注一经了。此外如绩溪胡氏对《三礼》的研究，宝应刘氏对《论语》的研究，高邮王氏父子的训诂学研究，闽县陈寿祺、陈乔枏对今古文《尚书》的研究等，都程度不等的体现了类似经学的家学化趋向。然而，由于每个家族的文化背景不同，因此也带来了每个家族经学研究内容的异趣。限于篇幅，现以《易》、《书》、《礼》、《论语》分述如下：

一、《周易》。清初由黄宗羲倡言汉《易》，著《易学象数论》，指出宋代的河图、洛书系道家的作品，不是先秦以来的正统易说。认为《易》有八卦之象、六画之象、象形之象、爻位之象、反对之象、方位之象和互体之象等七种象说。否认《易》有纳甲、爻辰、卦变、先天四象。主张还《易》以《易》，还象数以象数。其弟黄宗炎所著《周易象辞》、《图书辨惑》，其子黄百家对宋《易》的“先天说”和“河图洛书”作了进一步的批判，从而形成了黄氏“僻宋扬汉”的易学特色。又如安徽桐城方氏世代传《易》，方以智的曾祖父方学渐（1540—1616）著的《易蠡》，祖父方大镇（1558—1625）著的《易意》，父亲方孔炤（1591—1655）明亡后归隐不仕，研究儒经，著有《周易时论》。方以智的外祖父吴应宾也精于易学，著有《学易全集》。方以智不仅著有《周易时论几象图表》以阐发家传“象数”易学，而且还著有主要是荟萃方氏世代家传

易学精髓的《易学纲宗》一书。方氏以“折衷诸家”为其研究易学的学术传统。方以智在《周易时论后跋》中说：“家君子特蒙召对，此两年中，又会杨京邵以推见四圣，发挥旁通，论诸图说。自晋以后，右王左郑，而李鼎祚集之，依然皮传钩钃也，至康节乃明河洛之原，考亭表之。学易家或凿象数以言占，或废象数而言理，岂观其通而知时之义哉。大无外，细无内，以此为徵，不者洸洋矣。观玩环中，原其始终，古今一呼吸也。杂而不越，旁行而不流，此《时论》以折衷诸家者乎！”^{①9}惠栋一家，四世传《易》。他的曾祖惠有声，即立意表彰汉儒《易》说。惠栋说：“栋曾王父朴庵先生，尝闵汉学之不存，取李氏《易解》所载者，参众说而为之传。天、崇之际，以其说口授王父，王父授之先君子，先君子于是成《易说》六卷。又尝欲别撰汉经师说《易》之源流，而未暇也。”^{②0}惠栋继承父祖未竟之业，致力于汉代易学的整理与研究，著有《周易述》、《易汉学》、《易例》等。他的《易汉学》专考汉代《易》说，于乾隆九年（1744）完成初稿。全书八卷，前七卷辑录汉、魏、晋易学家孟、虞、京、郑、荀等诸家《易》说，旨在梳理汉《易》象数系统中的“卦气”、“飞伏”、“爻辰”、“纳甲”等源流。第八卷是继清初黄宗羲、胡渭之后，进一步辨析宋儒图书《易》说的弊端。此书一出，被誉为“汉学之绝者千有五百余年，至是而粲然复章矣”。因此，专意表彰汉《易》，成为惠氏的易学特色。此外，焦循也是在祖辈研究易学的基础上，专事《周易》研究。所著《易学三书》（《易图略》、《易通释》、《易章句》）发明了所谓“旁通”、“时行”、“相错”等解《易》法则，被誉为“石破天惊”之作。张惠言则在惠栋

研究汉《易》的基础上，致力于虞翻的《易》说研究，对象数易学作了系统的论证。

二、《尚书》。清初首先由阎若璩受到黄宗羲《授书随笔》的启迪，作《古文尚书疏证》，判定东晋《伪古文尚书》和孔安国传为伪书后，惠栋在此基础上又撰《古文尚书考》，辨证《伪古文尚书》出于晋人，而以郑玄所传二十四篇为孔壁真古文。惠栋在该书前言中说：“今世所谓古文者，乃梅賾之书，非壁中之文也。賾采摭传记作为古文，以给后世。后世儒者靡然信从，于是东晋之古文出而西汉之古文亡也。”^①惠栋的考证比阎若璩更加精密，在当时被认为是伪古文之伪的最后定案。惠栋的学生江声亦张大师说，作《尚书集注音疏》十二卷，另附《尚书补谊》及《经师系表》二卷。他说：“吾师惠松崖先生《周易述》融会汉儒之说以为注，而复为之疏，其体例固有自来矣。声不揆樛昧，综核经传之训诂，采摭诸子诸家之说，与夫汉儒之解以注《尚书》；言必当理，不敢衍奇，谊必有徵，不敢欺世；务求愜心云尔。”^②全书虽为专辑汉儒说为“集注”，然而主要取自“马、郑之注及《大传》（伏生《大传》）、《异义》（许慎《五经异义》），参酌而辑之，更旁采他书之有涉于《尚书》者以益之”^③。又沿袭乃师惠栋以古字改俗字的陋习，“采《说文》经子所引《尚书》古文本字，更正秦人隶书及唐开元改古字之谬”，并且“以篆写经，复上代文字之旧”。^④尽管这样做不免有“见者讶以为天书符篆之嫌”，但它提供了汉代经说（古文经说）的一些概貌。稍晚于《音疏》成书的是王鸣盛的《尚书后案》三十卷。王鸣盛曾问学于惠栋，所以也继承了惠氏研究《尚书》的传统。其书一宗郑玄。他说：“《尚书

后案》何为作也？所以发挥郑氏康成一家之学也。”又表示：“余编次群书，搜罗郑注，惜已残缺，聊取马、王、《传》、《疏》益之。”^⑤显然，《尚书后案》实际上是结集了有关东汉古文经学派及其传衍《古文尚书》经说的资料集。所以杭世骏称之为“凡一言一字之出于郑者，悉甄而录之，勒成数万言，使世知有郑氏之学”。^⑥江、王对《尚书》的研究，虽未有自家的传承关系，但他们信从的是惠氏经说，所以实际上同样具有家学化的倾向。又如庄存与的《尚书既见》，庄述祖的《尚书今古文考证》，庄有可的《尚书经文集注》，刘逢禄所著《书序述闻》，认为“《书》三科，述二帝三王之业，而终于《泰誓》，志秦以狄道代周，以霸统继帝王，变之极也。《春秋》拨乱反正，始元终麟，由极变而之正也，其为致太平之正经，垂万世之法戒一也。”^⑦这也正是外祖庄存与对《尚书》的基本意见。所著《尚书今古文集解》，凡订条有五：一、正文字；二、征古义；三、祛门户；四、崇正义；五、述师说。所谓师说，就是弘扬外祖庄存与和舅氏庄述祖的学说，同样也体现了《尚书》学研究的家学化。

三、《三礼》。清代研究古代礼制的始于万斯大、万斯同兄弟。万斯大著有《学礼质疑》、《周官辨非》、《仪礼商》、《礼记偶笺》，万斯同著有《庙制图考》。后惠氏父子著有《礼说》、《禘说》、《明堂大道录》。对某项礼制进行专门考索最为著名的是安徽绩溪、泾县的胡氏家族，如胡匡衷的《仪礼释官》、《郑氏仪礼目录校正》，胡培塈的《仪礼正义》，族孙胡培系的《周礼述义》、《大戴礼记笺正》和胡承烘的《仪礼今古文疏义》。诸胡中，数胡培塈成就最大，他是胡匡衷的孙儿，自幼濡染家

学，又受业于当时著名《仪礼》学家凌廷堪，一生致力于《仪礼》的研究。他认为《仪礼》一书系周公所作，有残缺而无伪托。自汉代郑玄注释《仪礼》后，学界盛行的是唐代学者贾公彦的《周礼义疏》和《仪礼义疏》两种，但贾疏“解经而违经旨，或申注而失注意”，自汉注唐疏外，解者甚少。有鉴于此，胡培翬以郑玄注本为蓝本，“覃精研思，积中十余年”，终于完成了四十卷本的《仪礼正义》。自述其体例有四：“曰补注，补郑君所未备也；曰申注，申郑君注义也；曰附注，近儒所说虽异郑旨，义可旁通，广异闻，祛专己也；曰订注，郑君注义偶有违失，详为辨正，别是非，明折衷也。”^②此书一出，被学界推为“二千余岁绝学”复现于世。稍后对“三礼”的研究，较著名的还有浙江黄式三、黄以周父子，特别是黄以周的百卷本《礼书通故》，成为清代礼学集大成的作品。

四、《论语》。清代《论语》研究，以江苏宝应刘台拱、刘宝楠伯侄为代表。刘台拱是著名汉学家，于天文、律吕至声音、文字靡不该贯，尤以《论语》、《礼经》的研究为世人所瞩目。刘宝楠自幼受经于刘台拱，并与其兄刘宝树切磋讨论，对当时通用的宋代学者邢昺的《论语注疏》颇为不满，于是仿照焦循《孟子正义》的体例，先编成长编，然而荟萃汉唐以来研究《论语》的各家精华，作《论语正义》二十卷。但刘宝楠身前仅完成了《正义》的十四篇，后六篇由他的儿子刘恭冕继成。与刘逢禄同时的宋翔凤，不仅认为《春秋》之义，“夫法也，其不随正朔而变，所谓天不变也”，指出探索《春秋》之义，“舍今文末由，当用《公羊》”，^③又以公羊学的理论诠释《论语》、《礼运》等书，认为《论语》二十篇的主题是“太平

之治，素王之业备焉”，都寓有去杞、故宋、新周、王鲁等三统微言，与《春秋》相通。他认为“通三统……此据鲁、亲周、故殷、绌夏之说也。《论语》为微言，故与《春秋》之辞同”，^⑩这表明宋翔凤对《论语》的研究同样来自家学。

上述诸经研究的家学化是不言而喻的。如果考察一下《清史稿·艺文志》所著录的清人经部作品，更能得到证实。现以《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》列表如下：

清代经典研究家学化概率比较

经名	艺文志注录	家学类作品	百分比%
周易	246	55	23
尚书	110	32	32
诗经	131	30	30
三礼	240	63	26
春秋	73	22	30

除了上述诸经外，在清代学者引以自豪的九种十二部著名的新疏中，有六种七部出自家学，^⑪实际涵盖了乾隆、嘉庆二朝经学领域中的主要研究成果。也正因此，刘师培论定清代学术是“惟有私学无官学，有家学无国学”。^⑫此论与其说是刘师培对清代学术的感慨，还不如说是他对清代江南学术研究家学化的认同。

江南学术研究的家学化，不仅使家族获得了崇高的学术地位，而且也导致了以家学为核心的地域性学派的形成。然而封

建社会的家庭是以自给自足的自然经济为基础的，社会的结构仍然是以一家一户的家庭为单位，因此它的学术研究，虽然有上一辈所积累的研究成果和经验，可以有所继承与发展，但传统封闭式的家庭教育，又往往固步自封。如果一个有家学传统的家庭中没有顶尖的继承人，及时通过各种渠道，向社会积极传播，就有可能成为绝响。如焦循的易学，虽然有四世的积累，但传至他本人终因后继乏人从此湮没不彰。但是“大吾门”、“亢吾宗”，光耀门第，提高家族的社会地位，本是封建社会每一个读书人共同追求的理想。因此作为家学的补充，便是在家庭内设馆授徒，通过其弟子的一传再传，藉以扩大影响，争得学术地位和社会的认可。而弟子中又每每坚持和信奉师说，并以此作为自己家庭教育的主要内容，从而形成新的家学。随着在同一区域内以家族为基础的儒经研究家学化的不断外延和拓展，逐渐形成了以师长为奠基人和家学为核心的具有鲜明地域特征的学术流派。

注释：

- ① 清代学术最繁荣是江苏、浙江、安徽三个地区，据清代平步青《霞外摭屑》卷六《经学名儒记》所载：江苏有著名学者 94 名，浙江 78 名，安徽 30 名，其次山东 13 名，河北 10 名，广东 11 名、湖南 6 名、福建 6 名、山西 5 名、江西 4 名、贵州 3 名，甘肃 2 名，河南 2 名，湖北 1 名。江苏的苏州地区和扬州地区各有 30 名著名学者。十八世纪中叶以后，江苏的学术文化中心由苏州转向扬州。
- ② 刘师培《左盦外集》卷二十《扬州前哲画像记》，《刘申叔先生遗书》本，民国二十五年（1936）宁武南氏排印本。
- ③ 闵尔昌《碑传集补》卷四十《胡秉虔传》，《清碑传合集》，上海书店

1988年影印版，第四册，第3574页。

- ④ 本表所选，主要以具有家学渊源或研究经典传统的家庭为主。因此，表中所举的例证，也只是提供了清代家学的一种概貌，并不以一世、二世、三世作为依据而严加区别。
- ⑤ 《清圣祖实录》卷二百五十八。
- ⑥ 《大清高宗纯（乾隆）皇帝实录》卷三百九十六“乾隆十六年八月丙申”，台北华文书局1968年版，第八册，第5920页。
- ⑦ 《清史列传》卷六十八《梁锡屿传》，中华书局1987年版，第十七册，第5478页。
- ⑧ 《松崖文钞》卷一《上制军尹元长先生书》，《聚学轩丛书》本，第三集。
- ⑨ 李元度《国朝先正事略》卷三十五《邵二云先生事略》，湖南，岳麓书社1991年版，下册，第980页。
- ⑩ 张星鉴《仰萧楼文集》卷一《赠何原船序》，光绪六年（1880）刊本。
- ⑪ 马其昶《桐城耆旧传》卷五，宣统三年（1911）刊本。
- ⑫ 《清史列传》卷六十八《梁玉绳传》，中华书局1987年版，第十七册，第5540页。
- ⑬ 李元度《国朝先正事略》卷三十二《万季野先生事略》，湖南，岳麓书社1991年版，下册，第910页。
- ⑭ 《清史列传》卷六十九《陈寿祺传》，中华书局1987年版，第十八册，第5576页。
- ⑮ 刘逢禄《刘礼部集》卷十《先妣事略》，道光十年（1830）家刻本。
- ⑯ 《易通释序》。据焦循《忆书》载：“先王父鉴千公望子孙读书，时吾父以咯血不复能应考试，先王父甚望有孙能读书。是时，里中有文昌会，意欲与焉，而众不许；以为既无应试之人，且俟若生孙能应试时，请君入会可也。王父无可奈何，愤郁而已。故吾父后有请入此会者，不许也，乃余竟以二月三日生，而向之在会者，今转不必有能应

试者。然则，读书不读书，不在文昌会与否也。偶忆而此书。”

- ⑰ 惠栋《松崖文钞》卷一《九经古义述首》，《聚学轩丛书》本，第三集。
- ⑱ 焦循《雕菰集》卷二十四《告先圣先父文》，《文选楼丛书》本。
- ⑲ 引蒋国保《方以智易学思想散论》，《周易纵横录》，湖北人民出版社1986年版，第392页。
- ⑳ 惠栋《松崖文钞》卷一《易汉学自序》，《聚学轩丛书》本，第三集。
- ㉑ 惠栋《松崖文钞》卷一《古文尚书考自序》，《聚学轩丛书》本，第三集。
- ㉒ 江声《尚书集注音疏述》，《皇清经解》本，光绪十七年（1891）上海鸿宝斋石印本。
- ㉓ 江声《尚书集注音疏述》，《皇清经解》本，光绪十七年（1891）上海鸿宝斋石印本。
- ㉔ 《平津馆文稿》下《江声传》。
- ㉕ 王鸣盛《尚书后案序》，乾隆四十五年（1780）礼堂刊本。
- ㉖ 杭世骏《道古堂文集》卷四《尚书后案序》，乾隆四年（1776）汪氏振绮堂刊本。
- ㉗ 刘逢禄《刘礼部集》卷六《书序述闻》，道光十年（1830）思误斋刊本。
- ㉘ 胡培翬《研六室文钞》卷首《族兄竹村先生事状》，光绪四年（1878）世泽楼重刊本。
- ㉙ 宋翔凤《过庭录》卷四，《清经解续编》第二册，卷三百九十，上海书店1988年版，第543页。
- ㉚ 宋翔凤《论语说义》卷二，《清经解续编》第二册，卷四百一十一，上海书店1988年版，第602页。
- ㉛ 清人的九种十二部新疏分别是：《尚书》有江声的《尚书集注音疏》，王鸣盛的《尚书后案》和孙星衍的《尚书今古文注疏》。《诗经》有陈

奂的《诗毛氏传疏》。《仪礼》有胡培翬的《仪礼正义》。《左传》有刘文淇的《左传旧注疏证》。《公羊传》有陈立的《春秋公羊传义疏》。《论语》有刘宝楠的《论语正义》。《孟子》有焦循的《孟子正义》。《尔雅》有邵晋涵的《尔雅正义》和郝懿行的《尔雅义疏》。《周礼》有孙诒让的《周礼正义》。

- ⑫ 刘师培《南北考证学不同论》，《刘师培论学论政》，复旦大学出版社1990年版，第65页。

二、扬州的学术风尚

扬州学派是清代乾嘉之际继吴、皖两派之后，从事纯汉学研究的又一个著名地域性学派，因其学派主要成员都系扬州府籍人而得名。其空间涵盖面包括乾嘉时期扬州府所辖各州县学者，但当时著名学者都出在扬州府治所在的甘泉和江都二县，及其北边的高邮州、宝应县，南边的仪征县。

作为学派，扬州学派的得名较晚。章太炎在讨论清代学术时，只提吴、皖两派，而扬州学者分列于二派之中。如焦循、王念孙、王引之父子入皖派，而汪中、李锐等则归吴派。民国初年，尹炎武在《刘师培外传》中认为：“扬州学派于乾隆中叶，任、顾、贾、汪、王开之，焦、阮、钟、李、汪、黄继之，凌曙、刘文淇后起，而刘出于凌，师培晚出，席三世经传之业，门风之盛，与吴中三惠九钱相望，而渊综广博实有吴皖两派之长，著述之盛，并世所罕见也。”现代学者张舜徽早在五十年代末撰写了《清代扬州学记》，对扬州学派的一些基本问题进行了阐释，对清代扬州籍学者，从清初的王懋竑、朱泽云到清末民初的刘师培等，简要介绍了他们的生平事迹、学术

成就和治学方法，这才引起了清学史研究者的重视。

扬州学派的形成稍晚于吴派和皖派，但就其学术宗旨和治学风格而论，它是由吴、皖两派分化演进出来的学派。如扬州学派的主要代表王念孙，少时即师从皖派戴震学习经义，接受文字、音韵、训诂的训练，树立了治“许郑之学”，考文字、辨音声的志向。焦循是扬州学派中的顶尖人物，他在叙述自己的学术思想渊源时，公开以私淑戴震自任，他的《申戴篇》集中体现了他对戴震学术思想的理解。汪中声称“古学大兴，元和惠氏、休宁戴氏，咸为学者所宗”，而他的学术研究兼及吴、皖两派之长，又独具自己的学术风格。阮元学术不仅受到焦循的影响，而且从他的一系列学术主张来看，基本与戴学一脉相承，所以扬州学派又有“徽扬学派”之称。陈去病《五石脂》指出：

扬州之盛，实徽商开之。扬盖徽商殖民地也。故徽郡大姓，如汪、程、江、洪、潘、郑、黄、许诸氏，扬州莫不有之。大略皆因流寓而著籍者也。而徽扬学派，亦因以大通。^①

确切地说，扬州学派的学术研究，是渊源于皖派戴震的学术思想。

清代乾嘉之际，扬州是江南最为繁华的商业城市，是清朝政府的盐务重心，漕运要津，畸型的盐业垄断政策，使这里成为清朝政府的财源和包税盐商的渊薮。而地处南北交通运输命脉的运河中段的起点，又使这里成为南来北往的商人、士人和官员等必驻都会。但它又不是两江总督或江苏巡抚的驻在地，即不是地区的政治中心，所以较诸南京、苏州，受政府和地区

的军事化的政治控制，相对来说都较弱。因而由经济繁荣带来了文化繁荣。盐官卢见曾、曾燠，盐商如汪、黄、程、方、江诸家都是长袖善舞，富甲东南的豪富马日琯、江鹤亭等人广交天下名士而名扬东南。当时一些著名学者如惠栋、戴震等都被延聘为这些暴发户的座上客。盐商“业儒钓名”的功利思想也吸引学者进入扬州。“业儒”是封建社会取得功名官职的正统道路，盐商们非常明白这个道理，他们不惜花费重金安排自己的子弟读书业儒。江都程晋芳“罄其资购书五万卷，招致四方闻缀学之士与共讨论，延请江淮老宿，赋诗宴饮无虚日”。^②在他家寄住的先后就有赵翼、蒋士铨那样的著名学者。盐商徐氏家中寄寓了程瑶田、齐召南、金冬心等名流。卢见曾担任两淮盐运使，筑苏亭于使署，日与诗人相酌咏，一时文燕盛于江南。戴震三十五岁时至扬州与惠栋聚会于卢见曾的“雅雨堂”，切磋研讨，著述讲学。如惠栋的《后汉书训纂》一书，就是寓居在盐运使汪棣家中编撰完成的。同时，扬州的盐商又出资修建书院，构建藏书楼，发展地方文化事业。马氏藏书楼闻名天下，多藏稀见孤本、珍本，乾隆朝编撰《四库全书》时，献珍本图书达七百六十种之多。著名学者阮元、程瑶田、赵翼都出自盐商世家。所以薛涛说：“吾乡素称沃壤，国朝以来翬华六幸，江淮繁富为天下冠。士有负宏才硕学者，不远千里往来于其间，巨族大族每以宾客争至为宠荣，兼有师儒之才，提倡风雅，以故人文汇萃甲于他郡。”^③另一方面，各级儒学和书院又是封建社会培养人材、发展学术文化的重要渠道，扬州的地方官与漕政、转运也都重视府学和书院的设立，其中安定书院和梅花书院影响最大，任大椿、李锐、段玉裁、王念孙、汪中、

刘抬拱、洪亮吉、孙星衍等乾嘉著名学者，都肄业于这两座书院。扬州学派正是基于这样的地域特征，继承和吸收了吴、皖两派的学术宗旨和治学方法，形成了自己的学术特色。

扬州学者研究儒学的特点，是在继承吴、皖两派专、精的基础上，克服了吴、皖两派的固守和偏颇，注重创新和会通。具体表现在以下三个方面：

一、继承和发展了吴、皖两派学者纯汉学研究的传统。由于扬州学者在学术思想上主要渊源于皖派的戴震，所以他们的经学研究也遵循着从古文字入手，重视声音训诂，以求经书意义的原则，如王念孙、王引之父子。王念孙（1744—1832），字怀祖，号石瞿，学者称石瞿先生，江苏高邮人。出身于一个宦官家庭，父亲王安国是雍正二年（1724）一甲进士，乾隆初累官至吏部尚书。中年丧偶，旁无姬侍，一意研习经书。王念孙从小随父生活在北京，由父口授诸经。少通《尚书》，世称神童。后受业于戴震，致力于音韵、文字训诂的研究。乾隆四十年（1775）进士，官永定河道。王念孙为人正直，居官廉洁，不受请托，毕生以著述自娱，他认为：“训诂之旨，存乎声音，字之声同声近者，经传往往相假。学者以声求义，破其假借之字而读本字，则涣然冰释。如因假借之字强为之解，则结鞲不通矣。毛公《诗传》多易假借之字而训以本字，已开改读之先。至康成笺《诗》注《礼》，屡云某读为某，假借之例大明。后人或病康成破字者，不知古字之多假借也。”^④历来对小学的研究，侧重在小学的外部规律，讲究小学与经学的关系。戴震曾提出字学、训诂、音声三结合，探求小学内部规律的新说，王念孙便延续了研究小学的路向。如他的《广雅疏

证》提出“就古音求古义，引申触类，不限形体”的原则，对《广雅》一书考订训释。《广雅》一书向无善本，而且讹误甚多。王念孙搜罗了汉魏以前的各类古训详加考订，改正原书错字五百八十个，补漏字四百九十个，剔除衍字三十九个，修正颠倒错乱一百三十处，以每日三字为程，阅十年而成。被段玉裁誉为“尤能以音得经义，盖天下一人而已矣”。其子王引之秉承父志，也从事研究训诂之学，所著《经义述闻》，被当时反对汉学研究的方东树赞为“汉唐以来，未有其比”。他们以渊博的学识娴熟地运用归纳和演绎方法，在训诂、校勘方面取得了突破性的成果。此外如汪中的《明堂通释》、《释三九》，焦循融会群经而写的《明堂论》等，都是有关名物制度方面的名著，也都发展和超越了吴、皖两派在这方面的研究。尤其是阮元，积极提倡经学研究，组织编纂《经籍纂诂》，创建了诂经精舍，培养了许多从事经典训诂研究的学者，他撰写《十三经注疏校勘记》，组织汇刻《十三经注疏》、《皇清经解》，在一定程度上总汇了乾嘉汉学在训诂、校勘、解经等方面的成果，带有总结乾嘉学术性质的意义，被称为清代经学名臣最后一重镇。

二、反对墨守，主张会通。在中国经学发展史上，自汉代以后，每朝每代的经学研究者，无不是在传统经典注释上下功夫，形成了经学研究世代相传的注经格局。清代乾嘉之际，虽有吴、皖两派一反宋儒“悬端”说经的弊端，但又回到汉代注经的形式，所谓“人人许郑，家家贾马”。置身于乾嘉汉学发煌之际的扬州学派，虽然学术渊源于吴、皖，但随着时代的变迁和学术的演变，扬州学者深感作为汉学家自身的偏狭墨守和

固执门户之见。焦循在《辩学》一文中指出：“据守者，信古最深。谓传注之音，坚确不移，不求于心，固守其说，一字句不敢议。绝浮游之空论，卫古学之遗传。其弊也，局脊狭隘，曲为之原，守古人之言，而失古人之心。”这大体上是针对汉学研究而发的。汉学研究者绝宋学浮游之空论，而返之于汉儒传注，比较接近先秦儒学。但他们不认识汉儒的局限性和复杂性，据守其说，不免流于经验主义。王引之还对惠栋学术思想中傍汉、信汉的倾向批评为“不论是非”。这都反映了扬州学者反对墨守的共识。也正因此，扬州学者主张在字词考证的基础上，贯通全经，寻其大义，同时参核百氏之说，互相印证，这就不仅在文字名物等局部和细节方面，而且要在总体上把握古人之精神实质和宗旨要领。如焦循对《周易》的研究便运用数理知识，跳出了汉代象数易学的巢臼，被誉为“石破天惊”之作。阮元主张学术兼顾经学与理学，汉学与宋学，而他对群经的研究也不受传注束缚。基于这样的认识，扬州学者还扩大了研究领域，经学研究不再囿于儒经，而将内容扩展到先秦诸子。汪中研究荀子、墨子和贾谊，先后校勘考释了《老子》、《墨子》、《荀子》、《贾谊》、《吕氏春秋》。汪中对荀子的评价很高，认为荀子才是孔子学说的真正继承人。又如王念孙的《读书杂志》，广泛地校勘了管子、晏子、墨子、荀子、淮南子等子类著作，首开子书研究之先河。后来孙诒让的《墨子间诂》、俞樾的《诸子评议》，多受汪中、王念孙研究子学的启迪。

三、重视对数学的研究，是扬州学者的传统。在中国封建社会，数学虽曾被列为儒家必习的六艺之一，但始终不为封建统治者所重视。在他们看来，数学是九九贱技，而研究数学则

是“玩物丧志”的标志。《新唐书》便称：“凡推步、卜相、医巧，皆技也，小人能之。”翻开中国的数学发展史，虽然也有辉煌的成就，但同儒家经典的研究相比较，尽管在宋代数学研究有一段兴旺时期，出现了诸如秦九韶、朱世杰等数学名家，然而明代学者竟不知宋代数学研究的成果为何物。所谓：“立天元术，算氏之精诣也。明季数学名家乃不省为何语，而其术几亡矣。”^⑤元、明两代不立算学馆，仅在元世祖至元六年（1269）令蒙古子弟习算，明太祖洪武二十五年（1329）令国子生习算，明宣宗四年（1429）令国子监诸生习算三个短期，而且学习质量极其低劣。据《国子监志》记载：“考厥由来，只以历事诸生，不通算数，俾之略为肄习，教之不专，课之无法，与今国子监算学馆专习者迥不相涉。”扬州早在十三世纪末，著名数学家朱世杰“复游广陵，踵门而学云集”^⑥，“踵门”和“云集”足以体现扬州学者对数学的兴趣和热情。如焦循乡贤前辈孙兰“于书无所不窥，尤精《九章》六书之学，顺治初，汤若望以太常少卿为钦天监正，孙兰从之受历法，遂尽通泰西推步诸术，尤精《几何原本》之学”。^⑦被阮元称为开扬州研究数学之先的陈厚耀，以精通中西数学而得到康熙的厚遇。^⑧乾嘉时期，扬州学派中会通中西数学人材辈出。焦循、焦廷琥父子、阮元、李锐、黄承吉都精于中西数学。据《扬州画舫录》所载，梅文鼎、戴震、钱大昕、凌廷堪以及稍后的汪莱、李锐、谈泰、张敦仁等人经常往来于扬州，讨论数学中的疑难问题。焦循、汪莱、李锐多次一起讨论数学，被称为“谈天三友”。焦循在数学上的成就也为当时会道中西的典范。江藩称他“稽古法之《九章》，考西术之八线，穷孤矢之微，尽

方圆之变”，^⑨扬州学者的数学研究领域由算术、几何、三角到数学史、微积分等方面，其中焦循的《加减乘除释》对算术运算理论作了开创性的研究。又如阮元组织编纂的《畴人传》四十六卷，成为我国历史上第一部科学技术方面的专著。《畴人传》的编纂突破了儒家只重经典轻视科技的思想意识，这在乾嘉之际汉学研究者重视科举，以此研经，具有不同凡响的意义。焦循在政治上清静无为，不曾担任过任何官职，游历也有限，除了应阮元邀请去过山东、浙江和参加礼部考试到过北京外，似乎没有离开过扬州，因此他毕生从事的学术研究，也深受扬州的社会环境和学术风尚的影响。

注释：

- ① 《国粹学报》第三年第一号，台湾商务印书馆影印旧刊全集，1974年版。
- ② 李斗《扬州画舫录》，清代史料笔记丛刊，中华书局1960年版。
- ③ 薛涛《学诂斋文集》卷下《读画舫录书后》。刘毓崧也对当时扬州学术界作了分析，他认为：“百年以来，扬郡名儒尤盛，其深于经学者，由名物、象数以会通典礼制度之源，而非仅专己守残，构虚于章句之内也。其深于小学者，由训诂、声音以精研文义微言之蕴，而非仅贪常嗜琐，限迹于点画之间也。其深于史籍之学者，究始终以辨治乱之端倪，核本末以察是非之情实，而非仅好言褒贬，持高论以自豪也。其深于金石之学者，考世系官阶以补表志遗缺，验年月地理，以订记志舛讹，而非仅夸语收藏聚旧枉以自喜也。其深于古儒家之学者，法召公之节姓，宗曾子之修身，以阐明邹鲁论仁之训，而非若旁采释氏矜觉悟以入于禅也。其深于诸子书之学者，明殊途之同归，溯九流之源起，以正或周教士之官，而非若偏嗜老社

庄，崇虚无以失于诞也。其深于骈散文之学者，奉《易·文言》为根柢，《诗·大序》为范围，《春秋》内外传为程式，以熔铸秦汉后之文，而非若请屈以为新奇，空疏以为简洁也。其深于古通体诗之学者，循风骚之比兴，乐府之声情，选楼玉台之格调，以化裁隋唐后之诗，而非若浅率以为性灵，叫嚣以为放肆也。”（《通义堂文集》卷九《竹西求友图序》，《求恕斋丛书》本。）

- ④《清史稿》卷四百八十一《王念孙传》，中华书局1980年版，第四十三册，第13213页。
- ⑤阮元《畴人传》卷二十四“李治传”条，商务印书馆1935年版。
- ⑥钱宝琮《中国数学史》179页，科学出版社1964年版。
- ⑦《北湖小志》卷三十八《孙柳庭传》，《焦氏丛书》本。
- ⑧阮元《畴人传》卷四十二“陈厚耀传”条，1935年商务印书馆出版。
- ⑨江藩《释椭圆》，《焦氏丛书》本。

焦循的学术思想及其易学

焦循一生，淡泊明志，甘自清贫，虽“连蹇不遇”，但仍以弘扬儒家文化为己任而笔耕不辍，所著《易学三书》、《孟子正义》以及对《礼记》、《尚书》、《论语》、《诗经》、《左传》等儒家经典的系统清理与补充，享盛名于学界，堪称乾嘉学术园地中的一株奇葩。然而他“假卜辞而行教”的易学观，他对程朱理学的批判和人性的理解，他提倡“证之以实，而运之于虚”的经学思想，他的“数先形后”的数学理论等，都与他的易学研究有着千丝万缕的联系，颇具时代特色。

第一节 《礼》学和《孟子》学

焦循的学术研究除易学外，用力最多的是对《孟子》和《三礼》的研究。所著有《孟子正义》三十卷，是仿戴震《孟子字义疏证》而作，旨在阐发孟子的思想；又著《礼记补疏》三卷，专为考索古代制度名物而作，详论礼理之辨。无论是前者抑或后者，都体现了焦循的主要学术思想。

一、礼理之辨

“礼理之辨”是焦循学术思想的一个显著特征。如何理解“礼”与“理”？在清初，王夫之、颜元等学者早有论辨，李恭就说过“理字圣经甚少，《中庸》文理与《孟子》条理同，言道秩然有条，犹玉有脉理……今乃以理代道，而置之两仪人物之前，则铸铁成错矣！”^①乾嘉之际，皖派学者戴震进一步指出：“《六经》孔孟之言及传记群籍，理字不多见。今虽至愚之人，悖戾恣睢，其处断一事，责诘一人莫不辄曰‘理’者，自宋以来始相习成俗。”^②“理”是宋明儒学的核心概念，作为一种思辨哲学，它曾给原始儒学注入过新的观念。然而理学一旦成为官方学术思想后，却成为兜售封建纲常，干预人们的实际生活，它以“天理”为名，宣扬“存天理，灭人欲”，竭力遏制人的情感，扼杀了人的基本权利。戴震坚决反对宋儒的唯理是从，认为以“理”治事断狱，不仅人受其祸，而且冤情难伸，从而揭露了程朱理学“以理杀人”的本质。他指出：

后儒不知情之至于纤微无憾是谓理，而其所谓理者，

同于酷吏之所谓法。酷吏以法杀人，后儒以理杀人，浸淫乎舍法而论理。死矣，更无可救矣。后儒冥心求理，其绳以理，严于商韩之法，故学成而民情不知，天下自此多迂儒。及其责民也，民莫能辨，彼方自以为理得，而天下受其害者众也！^③

焦循则与戴震不同，希望通过考察历史，从维护君权出发，指出理学是引起社会不安定的主要因素，他说：

自理道之说起，人各挟其是非，逞其血气。激浊扬清，本非谬戾，而言不本于性情，则听者厌倦。至于倾轧之不已，而忿毒之相寻，以同为党，以比为争。甚而假宪闾、庙祀、储贰之名，动辄千百人哭于朝门，自鸣忠孝，以激其君之怒，害及其身，祸于全国。全戾乎所以事君之道。^④

焦循所述，都是明末史实。众所周知，明末东林党人，以道理自信，以国家民族的命运为重，他们与在朝同党互通声气，志同道合，动辄与天子争于朝廷，气节凛然，激昂文字，讽议朝政，虽死犹荣，所谓“一堂师友，冷风热血，洗涤乾坤”。特别是在当时震动朝野的“挺击”、“红丸”、“移宫”三大疑案中表现得尤为突出。致使由是非之争逐渐转化为朝臣与君主的对抗，由统治集团内部的讦争，导致社会全面危机的出现。正是依据这些历史事实，明末清初的一些史家，每每将明亡的根源归咎于明末的党争。戴震批评理学，固然立意与程朱抗争，虽停留在对经书意义的辨析，但他关注的还是社会政治问题，这就预示了一种政治纷争的萌芽。所以焦循又说：

明人吕坤有《语录》一书，论理曰：“天地间唯理与

势最尊。理又尊之尊也。庙堂上言理，则天子不得以势相夺。即相夺，而理常伸于天下万世。”此真邪说也。孔子自言事君尽礼。未闻持礼以要君者。吕氏此言乱臣贼子之萌也。^⑤

吕坤（1536—1618）曾反对人君“惟己是恣”，认为天子虽然掌握着权势，但同样受理的制约，“势之尊，惟理能屈之”，他认为：“公卿争议于朝，曰天子有命，则屏然不敢屈直矣。师儒相辨于学，曰孔子有言，则寂然不敢异同矣。故天地之间，惟理与势为最尊。虽然，理又尊之尊也。庙堂之上言理，则天子不得以势相夺，即相夺焉，而理则常伸于天下万世。故势者，帝王之权也；理者，圣人之权也。帝王无圣人之理，则其权有时而屈。然则理也者，又势之所恃，以为存亡者也。以莫大之权无僭窃之禁，此儒者之所不辞而敢于任斯道之南面也。”^⑥显然，焦循上述所论是有感而发的，在焦循看来，天子掌握权势，而儒者敢于以理相抗，难免不引起君臣之间的争执。因此，焦循认为只有以礼代理，才能平息“争执”：

后世不言礼而言理。……唯先王恐刑罚之不中，务于罪辟之中求其轻重，析及毫芒，无有差谬，故谓之“理”。其官即谓之理官。而所以治天下则以礼，不以理也。……礼论辞让，理辨是非。知有礼者，虽仇隙之地，不难以揖让处之。若曰，虽伸于理，不可屈于礼也。知有理者，虽父兄之前，不难以口舌争之。若曰，虽失于礼，而有以伸于理也。今之讼者，被告之，此诉之，各持一理，哓哓不已。为之解者，若直论其是非，彼此必皆不服，说以名分，劝以逊顺，置酒相揖，往往和解。可见理足以启争，

而礼足以止争也。^⑦

所谓“礼”，《说文》：“礼，履也。所以事神致福也。从示从豊。”初始的礼不过是早期人类事神祈福的一种仪节。乾嘉学者段玉裁注：“礼有五经，莫重于祭。故礼字从示，豊者行礼之器。”章太炎《检论·礼隆杀论》：“礼者，法度之通名，大别则官制，刑法、仪式是也。”但广义的“礼”的含义，却是指儒家阐扬的各种伦理范畴的统称。按照焦循的见解，在封建社会，理是刑狱之名，在政治社会生活中，则以是否遵循礼的准则为衡量标准，理是引起争执的祸根，所起的是破坏作用，而礼则是维护社会秩序和君主专制尊严的最佳方式。焦循的上述议论，其实也是有针对性的。早在焦循之前，戴震就说过“尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失，谓之顺。卑者、幼者、贱者以理争之，虽得，谓之逆。人死于法，犹有怜之者，死于理，其谁怜之？”^⑧意思是说，一个人即使违反了法律而被处死，仍有令人同情的地方。然而死于违背伦理道德规范的理，那是自作自受，活该倒霉。也正因此，戴震将理学比喻为“酷吏以法杀人，后儒以理杀人”。^⑨不过，理礼有时也难以分辨。《乐记》：“礼也者，理之不可易者也。”这意味着视礼为理。而《礼运》则说：“礼也者，义之实也。协诸义而协，则礼虽先王未之有，可以义起也。”这就是将“义”看成是“礼”的本质。《管子·心术》曰：“礼者，因人之情，缘义之理，而为之节文者也。故礼者，谓有理也。理也者，明分以喻义之意也。故礼出乎义，义出乎理，理因乎宜者也。”从广义上讲，礼也就理，即义。所以《礼运》说：“圣人耐以天下一家，以中国为一国者，非意之也。必知其情，辟于其义，明于

其利，达于其惠，然后能为之。何谓人情？喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，七者弗学而能。何谓人义？父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠，故圣人之所以治人七情，修十义，讲信修睦，尚慈让，去争夺，舍礼何以治之？”^⑩这里所举的五种人际关系，在中国儒家思想里面，它的真正含意并非从字面上去理解便能领悟，因为在儒家看来，古代人际关系虽然繁复多变，但最终都未能逸出这带有普遍性的五组关系。所以最后一句不仅仅是讲礼了，而是以此关系构建整套社会秩序了。

乾嘉后期，程朱理学已经衰敝，考据日趋烦琐冗钉，思想越来越迟滞，戴震的义理之学并不为当世所重，儒者虽然不断地重复提出“复三代之治”的方案，但始终未能走出由考证经义恢复汉儒经注而黜宋儒理学经注的老路。买椟还珠，道被不思之学所遗忘，儒学也失去了经世之义。为了重新确立儒家的行事原则，一些学者纷纷提出“以礼代理”说。阮元说：“心之大端，治之必以礼。礼仪三百，威仪三千，非可以静观寂守者也。”^⑪凌廷堪也认为：“夫舍礼而言道，则空无所附；舍礼而复性，则茫无所从。盖礼者，身心之矩则，即性道之所寄焉矣。”^⑫此外浙江学者黄式三著《约礼说》、《复礼说》、《崇礼说》，其子黄以周著《礼书通故》一百卷，提倡以礼代理。晚清今文经学家皮锡瑞盛称凌廷堪复礼的社会作用是“于人心世道，尤有关系”。^⑬明乎此，就不难理解焦循之所以提出以礼代理，实际上通过提倡“礼”，一方面调和消泯来自社会各方面的纷争，一方面以礼取代理，从而提出与程朱理学相反的另一是非标准，即一种新的价值观念。

正是基于这样一种观念，焦循深入地探求了中国礼学发展的动因，力图概括出中国礼学发展的基本规律。因此，焦循对《礼记》一书作了新的诠释：

《礼记》，万世之书，《记》之言曰：“礼以时为大。”此一言也，以蔽千万世制礼之大法可矣。《周官》、《仪礼》固作于圣人，乃亦唯周之时用之。设令周公生字文周，必不为苏绰、卢辨之建官；设令周公生赵宋，必不为王安石之理财。何也？时为大也。且夫所谓时者，岂一为一时哉！开国之君，审其时之所宜，而损之益之，以成一代之典章度数，而所以维持此典章度数者，犹必时时变化之，以掖民之偏而息民之诈。夫上古之民，苦于不知，其害在愚；中古以来，民不患不知，而其害转在智。伏羲神农之时，道在哲民之愚；……生羲农之后者，知识既启，……唯聪明睿智，有以鼓舞而消息之。……礼之终也，明明德矣，又必新民知止，而归其要于系矩；因天命之性以为教矣，又必不动而敬，不言而信，而归其要于无声无息，笃恭而天下平。于大有为而见其恭已无为，于必得名而见其民无能名。吾于《礼运》、《礼器》、《中庸》、《大学》等篇，得其微焉！^⑩

《礼记》作为儒家的重要经典之一，其内容一直被尊奉为“千古不易之侧”的先王之道，默默地执行而无疑义。焦循谙习史学，对历史发展的因革损益有着十分敏锐的观察力，以历史事实证明圣人制礼虽然万世不变，但并非是古今一律的，在具体运用中，则需要“审其时之所宜”而因时因地有所变化。当然，焦循这种与传统观念不同的以新的礼学观念为基础的历史

观念，本来就是儒家的基本精神。如汉代扬雄说过：“夫道有因有循，有革有化。因而循之，与道神之；革而化之，与时宜之。”著名史学家司马迁作《礼书》说“三代之礼，所损益各殊务”，唯有如此才能“通古今之变”。清初王夫之说得更透彻：“礼有不可变者，有可变者。不可变者，先王亦既斟酌情理，知后之无异于今，而创为万世法；变之者非大伦之正也。可变者，在先王之世，尊尊亲亲，各异其道，一王创制，义通于一，必如是而后可行；时已变，则道随而易，守而不变，则于情理未协也。”^⑮显然焦循对“礼”的理解也确有所本。不过，焦循的这种思维方式，却渊源于他的易学。如他所说“礼以时为大”、“必时时变化之”的“时”就是一例。所谓“时”，《易·文言·乾》谓“随时之义大矣哉”！“随时”也就是随着时间的变化而变化，《系辞》将其归纳为“变通者，趋时也”。所以焦循紧接着又补充说“通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之”，这也正是《易传》的主题。因此，焦循的“礼理之辨”，一方面汲取了《易传》的思想，一方面也暗示了要求重建社会秩序和社会变革的个人愿望。

二、神化之道

公元1815年，焦循《易学三书》的最后写定，标志着他的易学思想的基本定型。旋即又以“古之精通易理，深得伏羲、文王、周公、孔子之旨者，莫如孟子”而开始编撰三十卷本的《孟子正义》。作为焦循学术思想的主要代表作，它与赵岐的《孟子章句》、朱熹的《孟子集注》并行于世，被学术界誉为“永永不朽”的学术名著。孟子思想是否渊源于易学，这

本是一个不易回答的难题。综观《孟子》一书，未曾有一句提及《周易》。赵歧注释《尽心》上篇“舜居深山中”章，以《易·乾卦》“潜龙”、“飞龙”喻之，但原书尚未寓有此意。焦循著《孟子正义》，论者每每以戴震《孟子字义疏证》续作视之，而焦循本人亦表示“循读东原戴氏之书，最心服其《孟子字义疏证》”。因此，认定焦循编撰《孟子正义》深受戴震思想的影响，那是不争的事实。不过，据笔者考察，焦循不仅认为孟子思想与易学相通，而且明言“孟子深于《易》”的按语屡见于《孟子正义》的各章之中。如焦循对孟子论“道”的理解：

孟子深于《易》，悉于圣人通变神化之道，故篇首言先王之道，而要之以道揆，盖不独平天下宜如是也。人伦日用，均宜如是。既明援天下以道，道何在？通变神化也。^⑩

所谓“道”，本指一定的政治主张或思想体系。如《荀子·不苟》云：“百王之道，后王是也。”孟子更为明确地说：“道不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁闻，而民不被其泽。不可法于后世者，不行先王之道也。”然而，孟子在解释“道”为先王遗法的同时，又强调“上无道揆也，下无法守也”，赵歧认为这是“言君无道术可以揆度天意，臣无法度可以守职奉命”，这意味着孟子在遵循先王之道的时候也多少领悟到运用“道术”来体现所谓的“天意”。焦循之所以认为孟子所理解的“道”，是发明《周易》的通变神化，显然正是基于这样的认识。所以焦循说：“圣人治天下之道，至尧舜一变。《系辞》云：黄帝尧舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜

之。又云：易穷则变，变则通，通则久。黄帝尧舜垂衣裳而天下治，盖尧舜以变通神化治天下。孟子称尧舜，正称其通变神化也。”^⑦众所周知，《易》所体现的“道”，绝不是我们今天所理解的客观事物自身运动的规律，而是凌驾于一切客观事物之上的原理。这个道广大悉备，包罗万象。《系辞》说：“夫《易》广矣大矣，以言乎运则不御，以言乎迓则静而正，以言乎天地之间则备矣。”《易》可以“弥纶天地之道”，“知周万物而道济天下”，“范围天地之化而不过，曲成万物而不运”，圣人掌握了这个“道”，并以《易》的形式把它表现出来，配合着神物（蓍龟）加以灵活运用，便能“自天佑之，吉无不利”了。正因为《易》所代表的道是广大悉备，而且包罗万象，从而成为一个仅存的先天原理，因而也成为任何事物包括人类的伦理关系、政治制度等所表现出的各种形态和源头，也都可追溯到这个“道”。因此，焦循引《说卦传》指出：“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。孔子言道德性命，指出理字，此孟子所本也。凡事之可通行者为道，得乎道为德，对失道而言也。”^⑧表面看，焦循所认识的《易》之“道”，也近似圣人“仰以观于天文，俯以察于地理”而总结出来的规律，这也就是人们每每将其肯定为有一定的唯物主义因素的理由。但问题是《易传》并没有摆脱传统天命论的观念。天地万物这些圣人对之有所象征、拟议的对象，在《易传》作者看来不过是“象”而已。而“象”所体现的也仅仅是一种姿态或现象，《系辞》说“天生神物，圣人则之”，“天垂象，见吉凶，圣人象之”。可见《系辞》所谓的“天”，实际上是前面提到过的“自天佑之，吉无不利”的“天”，也即传统的“天命”之“天”。

所以《易》所体现的“道”，也正是圣人依托天地万物而认识的那个神秘的“天”或“天命之神”，这就不难理解《系辞》为什么“以通神明之德”、“知神之所”，而焦循将“通变神化”视为《易》所显示“道”的真正精义所在。至于如何来摄取这个“道”呢？焦循认为必须“深造自得”。他说：

孟子曰：君子深造之以道，欲其自得之也。自得之则居之安，居之安则资之深，资之深则取之左右逢其源。凡此皆精于道之谓也。按《易·系辞传》云：夫《易》所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务。深造，则极深也。以道，即研几也。自得则通天下之志，成天下之务也。一阴一阳之谓道，道者反复变通者也。^⑩

“研几”一词，首见《系辞上》，曰：“夫《易》，圣人之所以极深而研几也”，“知几其神乎，……君子见几而作，不俟终日。”“几”，《说文解字》释为“微也，殆也。从丝从戊，戊兵守也，丝而兵守也，危也。”韩康伯理解为“极未形之理曰深，适动微之会则曰几”；孔颖达《周易正义》指出“几者，离无入有，是最三微”。《系辞下》又进一步强调“几者，去无入有，理而无形，不可以名寻，不可以形睹者也。吉凶之彰，始于兆”。孔颖达《周易正义》：“几，微也。事物初动之时，其理未著，唯纤微而已。”“研几”又称“知化”。如《系辞》：“过此以往，未之或知也，穷神知化，德之盛也。”《疏》：“穷极微妙之神，晓知变化之道，乃是圣人德之极盛也。”因此，所谓“研几”或“知化”都表示对事物的微观思考。不过，焦循的所谓“研几”，则是专指《周易》卦爻位相互置换的爻位运动规律：

知几也，乾三不之坤五而四之坤初成复，失道而不善也。若不变通则不善，不能改，自知不善即知几。变而旁通于姤，是为反复其道。赞云：终日乾乾，反复其道也。然则由当位而变通，为知几，为反复道，由失道而变通，亦为知几，为反复道。《传》又总赞之云：夫《易》圣人所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务。研，摩也，知几因而摩之为研几。深，潜也。阳潜于二因而中之，为极深。深而极，则先二五。深而求，则先初四，故浚恒为凶。^②

易学中的所谓“当位”、“失道”，本是指《周易》每卦六根爻画所居爻位而言，它是历来易学家以此作为观察爻象的传统方法。《周易》六十四卦中的任何一卦均由阴阳两种不同的符号组合而成。按照传统《易》说，每卦阴爻居二、四、六爻位，阳爻则居初、三、五爻位，依照这样的秩序排列组合而成的卦称当位，反之则为失道。一般又都以每卦的二、五爻位来区分当位和失道。当位和失道是焦循藉以判断卦爻象吉凶祸福的主要依据。所以焦循所理解的“深造自得”之道，实际上是将易学的卦爻位置换变化规律来论证孟子思想的。也正因此，焦循对孟子的“神化说”又作了易学的发挥：

《梁惠王》上下篇至此二十二章，皆对时君之言，而结之君请择于斯二者，赵氏以权解之也。权之义，孟子自申明之。圣人通变神化之用，必要归于巽之行权。请择者，行权之要也。孟子深于《易》，七篇之作，所以发明伏羲、神农、黄帝、尧舜之道，疏述文王、周公、孔子之言，端于此。儒者未达其旨，犹沾沾于井田、封建而不知

变通，岂知孟子者哉！^④

所谓“权”，即指权变，衡量是非轻重，以因事制宜。以“权”来阐发对古代政治的理解，本来就是儒家的传统。如孔子有“可与立，未可与权”的辩说，孟子视权为礼与非礼、义与非义之间的调适和顺化。公羊学家则将权与作为至当不移道理的“经”相对而提出。如《公羊传·桓公十一年》：“权者何？权者反于经然后有善者也。”焦循亦以此立论，作《说权》八篇，显示了他对权的关注。他说：

《春秋公羊传》曰：权者何？反于经然后有善者也。……《唐棣之华》“偏其反而”注云：赋此诗者，以言权道反而至于大顺。说者疑于经不可反。经者，法也，法久不变则弊生，故反其法以通之，不变则不善，故反而有善。不变则道不顺，故反而后至于大顺。如反寒为暑，反暑为寒，日月之行，一寒一暑，四时乃为顺行。恒寒恒燠，则为咎证。礼减而不进则消，乐盈而不反则放。礼有极而乐有反，此反经所以为权也。^⑤

我们知道，“反经为权”，这是儒家思想中一个难以克服的理论难题。因这“经”一直被视为长久之法，圣人言论行事的根据。权变则是需要根据情势的发展，不凭借任何已被确定的各项原则，从而具体判定自己的言论行事。其困难在于面对发展变化的情势不能作出合乎儒家基本精神判断的话，往往流于离经叛道，甚至有悖逆妄法之嫌。南宋朱熹曾说：“天下之事有常有变，而其所以处事之术，有经有权。君臣父子定位不易，事之常也；君令臣行，父传子继，道之经也。事有不幸而至于不得尽如其常，则谓之变，而所以处之之术不得全出于经矣，

是则所谓权也。”^②经是常行道理，到了常理行不通、事物发展非变不可的时候，就需要权变；而且“权得其中，固是与经不异”，只要权变适当，仍等同于经。这说明“经”与“权”既是对立的，又是统一的。戴震《孟子字义疏证》有论“权”一章，从理欲之辨的角度认为“人伦日用，圣人以通天下之情，遂天下之欲，权之而分理不爽，是谓理”。焦循认为“权”即意味着社会的变通。他说：“夫权者所以元亨利贞也，盈则以反经为权，失道则以制礼辨义为权，用以自救其过，即用以寡天下之过，执一则害道，变通则道不穷。行权者，变而通之也。”^③又说：“权也者，变而通之之谓也。法无良，当其时则良。当极寒而济之以春，当极暑则和之以秋，此天道之权也。故为政者，以宽济猛，以猛济宽。《易》之道，在于趋时，趋则可以与权矣。”^④焦循在理解经权关系时虽然认为不能偏离儒家的基本原则，但在如何运用“权”的问题上，他认为关键还在于“趋时”。“时”是《易传》中解释卦爻象阐发卦辞与爻辞的一个重要概念，它象征着天地万物都是在一定的时间内发生变化而变化的。《系辞》说“易穷则变，变则通，通则久”，什么是“通”？《系辞》说“往来不穷谓之通”，显然，“通”不过是一个往来不穷、终则又始的循环。所以《系辞》所说的“变通者，趋时者也”的“时”，并不是指时代、时世，而是应以《艮卦》、《彖辞》所谓的“时止则止，时行则行，动静不失其时”的“时”，即时机、机遇的意思。所以“趋时”并不意味着跟着时代向前发展，而是说要把握住终则又始的这一恰当时机。《易传》认为“变通莫大乎四时”，《系辞》下说：“日往月来，日月相推而岁成焉。”也正因此，《易传》所说的变通，就

是这样一种类似四时变化的亘古不变的循环往复。而焦循的时行，是与他关于春夏秋冬四时周而复始运行的“当位”、“失道”、“大中上下应之”等联系在一起的。因此，焦循所谓的“《易》之道，在于趋时，趋时则可与权”，也就是以易学中“时”的理论来诠释孟子的神化思想。

三、欲本乎性

对人性的辨析，是焦循《孟子》学研究中继论“神化之道”之后又一个重要特征。《孟子正义·告子》篇云：

饮食男女，人之大欲存焉。欲在是，性即在是。人之性如是，物之性亦如是。惟物但知饮食男女，而不能得其宜，此禽兽之性所以不善也。人知饮食男女，圣人教之，则知有耕凿之宜、嫁娶之宜，此人之性所以无不善也。人性之善所以异于禽兽者，全在于义，义外非内，是人性中本无义矣。此本无义，将人物之性同。告子始以仁义同比桮棬，则仁亦在性外，此分仁义言之。《管子·戒子篇》云：仁从中出，义从外作。朱长青云：仁内义外昉于此，告子亦有本之言。《易·文言》曰：义以方外，或同此意。^②

焦循这段对人性的论说是在孟子批评告子有关人性理论时而发的。告子的人性理论是：“生之谓性”，“食色性也。仁，内也，非外也。义，外也，非内也。”所谓“生之谓性”，是说有生命的东西均有共性——动物性（古人只把动物看作有生命的东西），所以孟子曾批评告子说：“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性欤？”至于“食色性也”，则是对“生之谓性”的进一

步引申。“性”既是动物的共性，那么作为动物本能的对食物和性生活的需求也就构成了人性的基本内容。也正因人性的基本内容是满足个人的食色需求，所以人性从根本上说是“为我”的，这就是告子所说的仁内义外。“仁”是指跟“我”的利益密切相关的思想感情，“内”是指人心固有的；“义”是指跟“我”的利益无关，但被社会所要求的思想感情，“外”是指并非人心所固有，而是外界所赋予的，这在告子所举的例子中可以得到证明。告子说：“吾弟则爱之，秦人之弟则不爱。”这就是“内”，也就是“仁”；对于比自己年长，但并非自己兄长的人加以尊重，那不过是使这些年长的人高兴，对“我”自己并无益处，这就是“外”，也就是“义”（以上引语皆见《孟子正义·告子》）。由此可见，告子的人性理论是一个严密的体系，一环紧扣一环；在上述三点中，只要承认了其中的一点，也就不得不同时承认其他两点。至于孟子，从《告子》篇来看，他除了反对“生之谓性”和对“仁内义外”作了明确的驳斥外，并认为“仁、义、礼、智、信”都是人性固有的，也即“非由外铄我也”（同时孟子还把“仁”解释为“恻隐之心”，与告子所释则完全相反），足证其对“食色性也”亦持否定态度。然而焦循除了明确指出饮食男女之欲出于性外，还高度赞扬告子为“自造为义外之说，亦当时处士之杰出者”，这表明焦循接受了告子的人性论思想。所以焦循说：“性善之说，儒者每以精深言之，非也。性无他，食色而已。饮食男女，人与物同之。”^⑦同样，他对孟子“天下之言性也，则故而已矣。故者以利为本”要人们按照人性的本来面目去认识作了新的理解：

孟子此章，自明其道性善之旨，与前异与禽兽相发明也。《易·杂卦传》云：革，去故也。鼎，取新也。故，谓已往之事。当时言性者，多据往事为说。……孟子独于故中指出利字，利即《周易》元、亨、利、贞之利。《系辞》云：变而通之以尽利。《彖传》云：乾道变化，各正性命，保合太和乃利贞。利以能变化，言于故事之中，审其能变化，则知其性之善。^⑧

这里焦循不仅认为人性之“善”是由“乾道变化，各正性命，保合太和”来体现，而且性善之关键，还在于“审其能变化”。所谓“人之性可引而善，亦可引而为恶。唯其可引，故性善也。唯人能移，则可以为善矣”，^⑨“仁义由于能变通，人能变通故性善”^⑩。这就等于否定了孟子“我固有之”的性善论，从而与他的易学感通理论联系在一起：

《系辞》云：感而遂通天下之故。又云：是以明于天之道，而察于民之故。又云：又明于忧患与故。退者，通其故之利也。察者，察其故之利也。明者，明其故之利也。故者，事也。《传》云：通变之谓事，非通变不足以言事。诸言性者，据故事而不通故之利，不察其故之利，不明其故之利，所以言性恶，言性善恶混，或又分气质之性、义理之性，皆不识故以利为本者也。孟子私淑孔子，述伏羲、神农、文王、周公之道，以故之利而直指性为善，于此括全《易》之义，而以六字尽之。^⑪

这里焦循除了批评宋明理学家把人性分为气质之性与义理之性混淆了善恶界限外，主要提出了人性出于“感通”。那么如何“感通”呢？“性为人生而静，其与人通者，则情也，欲也。”^⑫

“人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。”^③既然欲出于性，欲是性之欲，那么“感于物而动，性之欲也。故格物不外乎欲已与人同此性即同此欲。舍欲则不可以感通乎人，惟本乎欲以为感通之具，而欲乃可窒”。也正因此，欲不仅是人之皆有，而且还是人赖以生存和发展的基本条件，是实现仁政、王道的基础：

孟子称公刘好货，太王好色，与百姓同之，使有积仓而无怨旷，此伏羲、神农、黄帝、尧、舜以来，修己安天下之大道。若必屏妃妾，减服食，而于百姓之饥寒化离莫不关心，是克伐怨欲，不行苦心洁身之士，孔子所谓难而非仁者也。^④

焦循在这里借公刘、太王与百姓同欲的故事来论证他对孟子所言仁政、王道的理解。他认为：公刘虽好货，但能从中推知百姓的好货；太王虽好色，但也能从中推知百姓的好色。他们尽力使百姓的欲望得到满足，从而使居者有积仓，行者有裹粮，内无怨女，外无旷夫。他们与百姓同欲，这是他们成为圣王的道理，也是伏羲、神农、黄帝等修己安天下之大道的仁政与王道的基本前提。孟子的论好货、好色见于《梁惠王》下篇，意谓“好货”或“好色”都可以导致伟大的事业，因此这些“好”的本身并不应该否定。如孟子论“好货”说：“昔者公刘好货，……故居者有积仓，行者有裹囊也。然后可以爰方启行。”换言之，公刘的“好货”却为周朝奠定了王业的基础，当然是值得赞美的善行。但孟子在其他地方又对“好货”作过批评，如《告子》下说：“今之事君者，皆曰‘我能为君辟土地，充府库’，今之所谓良臣，古之所谓民贼也。”当时国君之

所以需要“充府库”，当然也是为了“好货”，但却成了任用“民贼”来贼害民众的恶行。所以，把孟子在《梁惠王》下中对“好货”与“好色”的评价与他的另外一些论述联系起来，就意味着：好货好色等既能成善，也能成恶。由此可以理解：焦循把包括饮食男女在内的百姓同视为共同的人性，而这样的人性又能“引善”也能“引恶”。因此，焦循的人性理论虽然与易学“感通”理论相结合，但它在具体论证过程中更接近告子的人性理论。也正因此，焦循批评程朱理学的以“理”代“性”，而程朱所谓的“理”本是孟子“善”的另一种说法，从而性善之说也就不可能为焦循所信奉。需要说明的是焦循之所以不承认理学家的“义理之性”，客观上是否认“理”作为人性的唯一标准。这样，焦循对人性的理解，尽管在表面上仍尊崇孟子，而实际却走向了他的背面。

如果说上述“通神变化之道”、“感而遂通之性”是焦循《孟子》学所显现的《易》学意义的话，那么他同样以《易》学的道德学说来论证《孟子》有关理想人格的思想。我们知道，在《孟子》一书中凡称“圣人”或“大人”的，一般特指那些曾经达到过最高精神境界的理想人格。如所谓“圣人，人伦之至也”，^⑤又如“居仁由义，大人之事备矣”^⑥，“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在”^⑦等等，综观这些称呼的内涵或主要标准，不外是完全地践履了人伦道德规范和创造了不朽的社会功利两个方面。不过，从普遍意义上来说，孟子曾将人的品格分为四等：

孟子曰：有事君人者，事是君则为容悦者也；有安社稷者，以安社稷为悦者也；有天民者，达可行于天下而后

行之者也；有大人者，正己而物正者也。^⑧

这里，孟子虽然列举了奉事君主、安邦定国、高深学问、变化神通四种人的品格，但他赞赏的无疑是列于最后的“大人者”，而这个能变化神通的大人也就是指黄帝、尧舜一类的圣人。所以焦循说：“孟子深于《易》，此大人即举《易》之大人而解之也。笃恭而天下平也。惟黄帝、尧舜通变神化，乃足以当之。”^⑨按《周易》凡言“大人”者有十二处，如《乾》卦九二爻“见龙在田，利见大人”。如《革》卦九五爻“大人虎变，未占有孚”等等。然而焦循所谓的“大人”则指《乾》卦的“利见大人”。他说：“夫孟子所谓大人，即《易》之‘利见大人’也。……大人以先觉觉后觉，以先知觉后知，不以己之圣而忘人之愚，不以己之明而忘人之暗，如羲、农、黄帝、文王、周公、孔子是也。惟不失其赤子之心，所以正己而物正，孟子盖深于《易》，而此其发明之者也。”^⑩焦循在这里所描绘具有最高精神境界的理想人格的特征（道德与功业）的“大人”形象，实际上是体现了《易传》的理想人格思想：

夫“大人”者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时……知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！^⑪

显然，《易传》所说的“大人”或“圣人”正是基于这种渊源于宇宙自然因而又是高出人的社会生活的精神品质，这种理想人格具有人伦的典范和智慧的化身二重特征。也正因此，不难理解焦循为什么说“圣人在位，谓之大人。此解《易》之言大人是也。而孟子之言大人，盖即谓此。孟子深于《易》，唯黄帝、尧舜通变神化，乃足以当之，故又进于天民一等也”^⑫。

儒家学说中的理想人格，主要体现人们在现世社会生活的背景下，以道德实践为根本内容来构建理想人格的。如孔子在回答子贡“如有博施于民，而能济众，可谓仁乎”的发问时说：“何事于仁，必也圣乎。”^④然而焦循所理想中的大人，也是活动于民间，其德泽施于民众的大才大德之人。因此从根本上说，焦循在诠释《孟子》有关理想人格的思想时，虽然未能翻出孔孟学说本身，但他企图以易学理论来具体论证，无疑是一种可贵的尝试。

注释：

- ① 《论语传注问》。
- ② 《戴东原集》卷八《答彭允初书》，经韵楼刻本。
- ③ 《戴东原集》卷九《与某书》，经韵楼刻本。
- ④ 《雕菰集》卷十六《群经补疏序》，《文选楼丛书》本。
- ⑤ 《雕菰集》卷十《理说》，《文选楼丛书》本。
- ⑥ 《呻吟语》卷一《谈道》。
- ⑦ 《雕菰集》卷十《理说》，《文选楼丛书》本。
- ⑧ 《孟子字义疏证》上，《戴氏遗书》本。
- ⑨ 《戴东原集》卷九《与某书》，经韵楼刻本。
- ⑩ 《礼记·礼运》。
- ⑪ 《研经室一集》卷十《性命古训》，文选楼刻本。
- ⑫ 《校礼堂文集》卷十《荀卿颂》，嘉庆十八年（1813）刊本。
- ⑬ 《经学通论》卷三《三礼》。
- ⑭ 《雕菰集》卷十六《群经补疏自序》，《文选楼丛书》本。
- ⑮ 《周易外传》。
- ⑯ 《孟子正义·离娄上》第十九章。

- ①⑦ 《孟子正义·滕文公上》第一章。
- ①⑧ 《孟子正义·告子上》第七章。
- ①⑨ 《孟子正义·离娄下》第十四章。
- ②⑩ 《易通释》“几”条，《皇清经解》卷一百三十一《焦孝廉易通释》，学海堂本。
- ②⑪ 《孟子正义·梁惠王下》第十五章。
- ②⑫ 《雕菰集》卷十《说权》，《文选楼丛书》本。
- ②⑬ 《朱子文集》卷一四《甲寅行宫便殿奏札》。
- ②⑭ 《易通释》“权”条，《皇清经解》卷一百三十一《焦孝廉易通释》，学海堂本。
- ②⑮ 《雕菰集》卷十《说权》，《文选楼丛书》本。
- ②⑯ 《孟子正义·告子》第四章。
- ②⑰ 《雕菰集》卷九《性善解》一，《文选楼丛书》本。
- ②⑱ 《孟子正义·离娄下》第二十六章。
- ②⑲ 《雕菰集》卷一《性善解》一，《文选楼丛书》本。
- ③⑩ 《孟子正义·告子上》第一章。
- ③⑪ 《孟子正义·离娄下》第二十六章。
- ③⑫ 《易通释》“性·情·才”条，《皇清经解》卷一百三十一《焦孝廉易通释》，学海堂本。
- ③⑬ 《孟子正义·告子上》第三章。
- ③⑭ 《雕菰集》卷九《格物解》二，《文选楼丛书》本。
- ③⑮ 《孟子正义·离娄上》第二章。
- ③⑯ 《孟子正义·尽心上》第十九章。
- ③⑰ 《孟子正义·离娄下》第十一章。
- ③⑱ 《孟子正义·尽心上》第十九章。
- ③⑲ 《孟子正义·尽心上》第十九章。
- ④⑩ 《孟子正义·离娄下》第十二章。

④① 《文言·乾卦》。

④② 《孟子正义·尽心上》。

④③ 《论语·雍也》，杨伯峻《论语译注》，中华书局1980年版，第54页。

第二节 “博览百家”的经学思想

焦循“博览百家”的经学思想，在清代学术史上十分引人注目，他所阐述的新颖而深刻的见解，鲜明地表现出他对乾嘉汉学乃至传统经学的独特理解。

一、考据即经学

由吴派开其端，皖派进一步发展的汉学研究，经过18世纪中叶的繁荣，并没有给学术本身带来新的发展。恰恰相反，它自身的种种弊端也日益显露出来。如森严的门户，烦琐的治学方法，狭隘的研究范围，复古的癖好等。学者在恢复原始儒学的旗帜下，日益钻进“牛角尖”，脱离现实，整天埋头于浩如烟海的群经之中，斤斤于一字一句，企图在零星片断的记载中寻觅汉代经师们解释经典的奥秘。其结果反使十分简单的客观事实成为主观性的描述，导致了正伪混淆。曾国藩曾指出：“乾隆中叶，海内魁硕奇士，崇尚鸿博，繁称旁证。考核一字，累数千言不能休。别立标志，号为汉学。”^①魏源更批评为：“固天下聪敏智慧，使尽出于无用之一途。”^②因此“汉学”不但遭到当时尊宋学者如姚鼐、方东树等人的抨击，在汉学家内部也出现了不满和检讨。钱仪吉在指出汉学流弊时说：“道丧文弊，执枝叶以为本，驰声华而云实，有志之士将反而求之于

经。而一时论学者，又徒断断然汉宋诸儒鸿沟划之。本末之不一贯，虚实之相病，门户歧而党伐纷，而大道晦久矣。”^③甚至著名汉学家段玉裁也不无感慨地说：“喜训诂考核，寻其枝叶，略其本根，老大无成，退悔已晚。”^④汉学的弊端，也引起了思想敏锐的焦循的反感，他指出：“近时数十年来，江南千余里中，唯幼学鄙儒无不知有郑许，一言一字，皆奉为圭璧，而不敢少加疑辞。”^⑤因此焦循首先批评“考据”之学，他说：

近之学者，无端而立一考据之名，群起而趋之，所居者汉儒，而汉儒中所居又唯郑、许执一定道，莫此为甚。专执二君之言，以废众家，或此许、郑而同之，自擅为考据之学，吾深恶之也。^⑥

近来为学之士，忽设一“考据”之名目。循去年在山东时，曾作札与孙渊如观察反复辨此名目之非。盖儒者束发学经，长而游于胶庠以至登乡荐，入词馆，无不由于经者。既业于经，自不得不深其学于经。或精或否，皆为之经学，何考据之云然。^⑦

焦循所指“考据”，即“汉学”。“汉学”一名起于何时？史无明文。清代黄承吉认为：“汉学二字，至国朝而始见。为公之前，唐宋之后所原无，以其别目，乃与宋学相形而后出也。盖自唐中以后，治经者多置汉儒传注不事，即其间超卓之士兼为涉及者，亦卒徂于歧见，而非必求之正鹄以反躬，良以学界未明，故识趋无定。明人中若杨用修、焦弱侯之轶群，而于汉学则亦终于未见。”^⑧以“汉学”别目于“宋学”，始见于明代文坛。它特指明代先后七子提倡周秦散文，区别归有光等人注重唐宋古文体而言。如汤显祖曾评论说：“此如学汉文者讥学宋

文者，皆未有以极其趣，不足相短也。”^⑨章太炎与叶德辉讨论“汉学”时明确提出：“汉学之名，本起于明七子，特文辞异宋，假为斯号。”^⑩焦循反对“考据”，排斥郑、许之学，实际是否定汉学。他指出：

学汉人之学者，以汉人能述孔子也，乃舍孔子而述汉儒。汉儒之学果即孔子否邪？……学者述孔子而持汉人之言，惟汉是求，而不求其是，于是拘于传注，往往扞格于经文，是所述者汉儒也，非孔子也。而究之汉人之言亦晦而不明，则亦第持其言而未通其义也，则亦未足为述也。且夫唐宋以后之人亦述孔子者也，持汉学者或屏之，不使犯诸目，则唐宋之述孔子，诂无一足征者乎？学者或以其言之足征而取之，又必深讳其姓名，以其为唐宋以后之人，似称其名，遂有碍乎其为汉学也者。噫！吾惑矣！^⑪

求古与求是，是乾嘉学者治学的基本精神，王鸣盛在论及惠栋、戴震两人学术异同时说：“方今学者，断推两先生，惠君之治经求其古，戴君求其是。究之舍古亦无以为是。”^⑫学术研究重视古代文献，是必要的基础工作，从时序上说，汉代又离“古”不远，所以汉代经说更能反映孔孟学说的真谛，这对满足于个人臆说解经的宋儒经学研究，无疑也是一种进步。不过“古”与“是”虽然有互相联系的一面，但是两者之间的差别也较明显。“古”一般情况下是指学术研究尊崇原始材料，从事鸠集众书加以归类和鉴别版本异同以校勘的工作。“是”则从材料出发，根据现有研究成果，探求经书所藏意蕴。戴震说：“信古而愚，愈于不知而作，但宜推求，勿为株守。”章学诚所谓“学当求其是，不可拘于古”。这说明“求是”就是通

过学习思考以提出新的见解。因此焦循批评“考据”为“拾骨之学”和“本子之学”。他说：“人各有所近，高下浅深，必难一致，本子拾骨之学，非不可为，特非经学之尽境尔。若习为高论，鄙弃一切，而高深之地，究莫能窥测，浮而无实，尤所其戒。”^⑬实际是不满以惠栋为代表的“凡古皆真，凡汉皆好”的吴派汉学研究。如他批评以惠栋、张惠言为代表的汉学家，指出他们的共同缺点在于一味信从汉《易》，研究的范围始终停在《周易》经传文字的注释和考证上，对《周易》原理的检索缺乏创造力而不能形成一个自己的体系，这是汉学家对理论兴趣淡薄，埋头于文字器构考证学风的必然结果。焦循认为：“东吴惠氏为近代名儒，其《周易述》一书，循最为不满，大约其学拘于汉之经师，而不复穷究圣人之法。”^⑭敢于向当时易学权威提出批评的，并不限于焦循。又如他的挈友王引之也指出：“惠定宇先生考古虽勤，而识不高，心不细，见异于今者则从之，大都不论是非。”^⑮阮元说：“无所发明，窃比于信而好古，网罗天下放佚旧闻。”^⑯也正因此，焦循为“经学”正名：

赵宋以下，经学一出臆断，古学几亡。于是为词章者，亦徒以空衍为事，并经之皮毛亦渐至于尽，殊可悯也。王伯厚之徒习而恶之，稍稍寻究古说，摭拾旧闻。此风既起，转相仿效，而天下乃有补苴缀拾之学。此学视以空论为文者，有似此粗而彼精。不知起自何人，强以“考据”名之。……本朝经学盛兴，在前如顾亭林、万充宗、胡朏明、阎潜邱。近世以来，在吴有惠氏之学，在徽有江氏之学，戴氏之学，精之又精。则程瑶田名于歙，段若膺

名于金坛，王怀祖父子名于高邮，钱竹汀叔侄名于嘉定，其名一学，著书授受者，不下数十家，均异于补苴缀拾者之所为，是直当以“经学”名之，乌得以不典之称“考据”者，混同于其间乎！^{①⑦}

考据学的渊源是否可以追溯至宋代王应麟的《困学纪闻》，这本来就是值得探讨的一个学术问题。不过，自南宋和元明以来，经学的主流是程朱的义理之学，从事考据充其量是一种“补苴缀拾”的工作，与理学相比，其作用的渺小自不待言。然而，自清初顾炎武、黄宗羲、胡渭、阎若璩等人提倡经学、从事考据以来，至乾嘉可谓蔚为风气，先后涌现出以惠栋为代表和以戴震为代表的吴派与皖派，随后以焦循、阮元、王念孙、王引之父子为代表的扬州学派的出现，考据成为经学研究的主流，所以将“经学”取代“考据”这个“不典”之称，也是顺理成章的事情。焦循的同乡江藩曾作《国朝汉学师承记》，创立考据学学统，严立汉学（考据学）与宋学的界限，其中虽然掺杂着个人动机，但书中所列人物也都是当时研究经学成绩斐然的著名经学家，依据的也都是各自对某经研究取得突出成就的学者，所以江筠在为其父《经师经义目录》所作的跋中声称：“取其专论经术，一本汉学之书。”以至后来引出龚自珍对书名本身提出批评，建议江藩改为《国朝经学师承记》为经学正名之举。龚自珍的理由是：“实事求是”语出汉人，清学有汉人所未开之门径；琐碎短钉，并非汉学，汉人与汉人不同，家各一经，经各一师，孰为汉学乎？汉人何尝不谈性道，汉宋对峙，非大方之言；不得以名物训诂诬汉人之学，宋人亦谈名物训诂；汉有一种纛纬神怪风气，本朝何尝有此恶习？又有涵

泳白文，非汉非宋者，而有创获，何尝不是经学。清初无汉学名目，而又与乾隆以来之学不同。然清初亦属朝，也是经学。”^⑧由此可见，焦循批评考据学，重申考据即经学，是有其思想渊源的。清初顾炎武曾针对明末清初理学末流言心言性的种种弊端，鲜明地提出“理学，经学也”的主张，认为：“古之所谓理学，经学也，非数十年不能通也。故曰，君子之于《春秋》，没身而已矣。今之所谓理学，禅学也，不取之《五经》，而但资之《语录》，校诸帖括之文而尤易也。又曰，《论语》，对人之语录也，舍圣人之语录，而从事于后儒，此之谓不知本矣”^⑨。这说明，古代的理学是与经学密切相联的，阐发义理离不开经典，理由经出。这也成为后来雍正年间学者全祖望将此归纳为“经学即理学”之本。所以顾炎武否定宋明理学，目的是尊奉以孔子为代表的原始儒学。乾嘉之际，考据学盛行，宋学凋敝，焦循不满“考据”，但同样深恶“理学”，然而，历史的局限，使他在两难的选择中，无法找到更为理想的思维形式。于是不得不再度回归传统，为经学正名，确立原始儒学的正宗地位。

二、实证与贯通

“实”与“通”的思想，是焦循研究经学的指导思想。乾嘉以来的经学研究，虽然有吴、皖之分，前者以保守汉人经说为主，汇集和整理汉儒解说，疏通证明，旁及史学和文学，“凡古必真，凡汉皆是”是其特征。^⑩后者则以文字学为基础，从训诂、音韵、典章制度来阐明经书大义和哲理，长于考据而敢于突破汉人经说，创获新意。但两派同样“以肆经为宗，不

读汉以后书”^②，在主张复古这一点上，两派是一致的。如当时封疆大吏阮元说：“修学好古，实事求是，后儒之自遁于虚而争是非于不可究诂之境地。我朝儒者束身修行，好古敏求，不立门户，不涉二氏，似有合于实事求是之教。”^③“实事求是”一词，源出于东汉史学家班固赞赏汉代河间献王“修学好古，实事求是”^④对待书籍的认真态度。这八个字，到了乾嘉之际，终于由考据学家演绎成“凡古儒所误解者，无不旁证曲引，而得其本义所在”的实证学风。虽然它是对宋明理学家空谈天道和性命，歪曲经文原义学风的反拨，但是一味重视字音、字义、名物、制度、版本的考证，少有经书本身意义的探讨，这就不可避免地将经学研究引向狭窄的方向，最终流于纤巧与琐碎。章学诚指出：“近日考订之学，正患其不求其义，而执形迹之末，铢黍较量，小有异同，则嚣然纷争，而不知古人之真不在是也。”^⑤章学诚批评考据家崇尚的这种学风，是“征实过多，发挥过少，有如蚕食叶，而不能抽丝”。焦循更是明确指出研究应“证之以实，运之于虚”。他说：

有明三百年来，率以八股为业，汉儒旧说束之高阁。国初，经学萌芽，以渐而大。近时数十年来，江南千余里中，虽幼学鄙儒，无不知有许、郑者，所患习为虚声，不能深造而有得。古学未兴，道在存其学；古学大兴，道在求其通。前之弊，患乎不学；后之弊，患乎不思。证之以实，而运之于虚，庶几学经之道也。^⑥

重视经籍与故训，旨在明道，这在焦循之前的戴震就反复强调“故训明则古经明，古经明则贤人圣人之义理明，而我心之所同然者乃因之而明。贤人圣人之理义非它，存乎典章制度者是

也”^{②⑤}。而戴震的经学研究也是提倡“空所依傍”和“深思自得”，进而由字义名物制度的考证以求古经的义理。因此焦循的“证之以实，而运之于虚”也就是戴震经学思想的引伸与概括。不过，焦循与戴震也是有所区别的，他的所谓“证之以实”并不是简单地汇综资料，排比钩稽，而有着更为广泛的内涵。首先，他认为“证之以实”就是表现为对经文的“实测”。如他对《周易》的研究就本着这种精神。他说：

余初不知何为旁通？实测经文传文，而后知升降之妙出于旁通。不知旁通，则升降之妙不著。余初不知其何为时行？实测经文传文，而后知变化之道出于时行。不知时行，则变化之道不神。……十数年来，以测天之法测《易》……发明旁通、相错、时行之义。^{②⑥}

“旁通”、“相错”和“时行”三术，实际上是体现了焦循以“实测”治《易》的三个重要步骤。有的学者认为他正确地说明了理论与实践、间接知识与直接知识的关系问题。前人的著作、理论，是前人在实践中得来的知识，这些知识对作者来说是直接的知识；而对于学者来说，这些知识则是间接的知识。由于前人的知识是前人实践经验的概括和总结，对于学者来说，如不联系实际来学，不把这些理论放到该时代的背景下去加以审察，是不容易理解它的，只有以实测之，才能体会它，理解它，才能变前人之知为己之知。^{②⑦}

其次，焦循认为探求圣学真谛，还应在经文实测的基础上继往开来，有所发展。从而提出“圣人之学，以日新为要”：

孔子曰：述而不作。学者亦曰：述而不作。然惟孔子能述伏羲、尧、舜、禹、汤、文王、周公，惟孟子难述孔

子。孟子殁，罕有能述者也。述其人之言，必得其人之心；述其人之心，必得其人之道。学者以己之心为己之道，以己之道为古人之言，曰吾述也，是托也，非述也。……然则述也者，述其义也，述其志也。不以志而持其言，有不可通，则曰：古人如是说也；有不善则曰：吾有所受之也。古人所望于后人者，固如是乎哉！圣人之道，日新而不已，譬诸天度，愈久愈精，各竭其聪明才智以造于微，以所知者著焉，不敢以为述也，则庶几乎述也。^②

自汉代以来，历代儒者对圣贤经籍的研究和诠释，可谓汗牛充栋，而且名目繁多，但都遵循“述而不作”的原则。焦循认为虽然汉代学者比后代更接近古代圣人著述的原义，但汉儒与圣人并不生活在同一时代，他们得出的答案并不是古代圣人当时的主张。然而近世学者对圣贤之道的诠释自名为“述”，却是按照个人的意愿来理解圣贤之道，实际上成为“作、述无等差，各当其时而已”，由于时代不同，所以他们的诠释也就带上时代的印记而呈现出各自的特点。也正因此，焦循提出必须用历史的观点来理解圣贤之道。他指出：

近世考据之家，唯汉儒是师，宋之说经弃之如粪土，亦非也。自我而上溯，汉古也，宋亦古也。自经而下衡之，宋后也，汉亦后也。自经论经，自汉论汉，自宋论宋，且自魏晋六朝论魏晋六朝，自李唐五代论李唐五代，自元论元，自明论明，且自郑论郑，自朱论朱。各得其意而以我之精神气血临之，斯可也。^③

每一种思想学说，都是时代的产物，不仅需要考察对象本身的演变过程，而且还要求与对象所处特定的历史背景相联系中考

察并加以发展。这种深化了的历史方法，实际上也隐涵了这样的一种思想，即孔孟学说作为一种思想典范，可以研究探讨，但不必盲目崇拜，所谓“凡立一言，必反复引申，不执于一，令学者参悟自得”。“反复引申”的过程，其实也是一个实证的过程，在实证的基础上“不执于一”，富有创见，才能使圣贤之学“日新而不已”。为此，焦循又强调经学研究重在“贯通”。

“通”，是焦循论学中施用最为频繁的一个词。如“旁通”、“类通”、“变通”、“情通”、“通核”、“贯通”等，都各自代表特定的意义。这里所说的“贯通”，是在他强调经学研究“实测而知”的基础上进一步溶融各家，锻铸新说。他在《辨学》一文中曾列举了乾嘉经学研究的五种代表性特征：一、通核者，二、据守者，三、校讎者，四、摭拾者，五、丛缀者。五类特征中的校讎亦即校勘，所谓“六经传注，各有师授，传写有讹，义蕴乃晦，鸠集众本，互相纠核。其弊也，不求其端，任情删易，往往改者之误，失其本真。宜主一本，列其殊文，俾阅者参考之也”，它是经学研究中的专门之学。摭拾和丛缀可归属资料汇集、辑佚和研究过程中的心得体会，“摭拾者，其书已亡，间存他籍，采而聚之，如断圭碎璧，补苴成本，虽不获全，可以窥半。是学也，功力至繁，取资甚便，不知鉴别，以贗为真，亦其弊也。”“丛缀者，博览广稽，随有心获，或考订一字，或辨证一言，略所共知，得未曾有，溥博渊深，不名一物。其弊也，不顾全文，信此屈彼，故集义所生，非由义袭，道听途说，所宜戒也。”因此难以称学。能成其学的唯“通核”和“据守”两种，然而焦循在分析“据守”的特点时

认为“信古太深，谓传注之方坚确不易，不求于心，固守其说，一字句不敢议，绝浮游之空论，卫古学之遗传。其弊也，跼蹐狭隘，曲为之原，守古人之言，而失古人之心”。这显然是针对当时唯汉是尊的考据派而发，因为他曾批评考据家“唯汉是求，而不求其是。于是拘于传注，往往扞格经文”。所以“据守”也不为焦循所取，理想的经学研究方式便是“通核”。他指出：

通核者，主以全经，贯以百氏，协其文辞，揆以道理。人之所蔽，独得其间，可以别其是非，化拘滞，相授以意，各慊其衷。其弊也，自师成见，亡其所宗，故迟钝苦其不及，高明苦其太过焉。^⑪

经学研究着眼于全经前后是否贯通，通过对局部与某些细节上文字名物的考证，参考各种现有成果，得出己见，这是通核的优点。然而“自师成见”、“高明太过”，容易再蹈宋儒空论性心的覆辙，这是通核的弊端。为了领悟圣贤经典的精义所在，还应“汇而通之”，“析而辨之”，“融会经之全文，以求经之义，不为传注所拘牵，此诚经学大要也”。

经学研究重在疏通证明，这本来是从事考证学者的治学传统。如清初著名考据学家阎若璩就认为“事之真者，无往不多其贯通，事之膺者，无往不多其牴牾”，根据经书前后是否贯通，确定其内容和观点的真伪。乾嘉之际，戴震提出“溯流知源”、“循根达杪”、“寻求端绪”、“俾归条贯”，经过精密的分析与综合、演绎与归纳的过程以达到“思之贯通”，从而明辨是非。而焦循的贯通，则侧重于汇通百家，对不同的学术流派兼容并蓄，所谓“百家九流，彼此各异，使彼观于此而相摩

焉，此观于彼而相摩焉，则异者相易而为同”。焦循为了“穷究圣人之法”，力主“会通”、“通核”作为研究经学主要的原则。他对《周易》的研究，便是在通读了汉魏以来两千年间的有关注释和论文，希望从《周易》本身找出一个贯通全书的公式。为此冥思苦索，耗尽心血，试图开创一条“通前彻后，提起一头绪，处处贯入”研究《周易》的新路。^③总之，作为焦循经学思想的“实证”与“贯通”，一方面继承和发展了清初至乾嘉经学的求实精神，一方面又体现了乾嘉学术自身发展的历史要求。

三、自得其性灵

焦循的经学研究，虽然实证与贯通并重，但是他不认为这已经把握了圣贤立言之旨，相反，要寻求“立身经世之法”，还必须在博览众说的基础上提出自己的真知灼见，用焦循自己的话说就是“自得其性灵”。“自得其性灵”是焦循又一重要的经学思想。他指出：

惟经学可言性灵，无性灵不可以言经学。^④

学经者博览众说而自得其性灵，上也；执于一家以和之，以废百家，唯陈言之先入，而不能自出其性灵，下也。^⑤

“性灵”一词，其本义是指人的性情。如庾信《赵国公集序》：“含吐性灵，抑扬词气。”《庄子·缮性》：“无以反其性情而复其初。”“性灵”最早是作为一种文学理论出现的，如晚明文坛公安派的主要代表袁宏道提倡诗歌创作“独抒性灵，不拘俗套”。乾嘉之际，袁枚同样以“抒写性灵”相号召，反对正统封建文

学观念，挣脱儒家传统诗论的束缚，蔑视六经、孔、孟等一切古训，表现出强烈的自我，在乾嘉文坛迅速刮起了一股性灵的旋风。与袁宏道、袁枚等性灵派不同，焦循提倡“性灵”，是指经学研究来自个人的创见，目的是阐发六经意蕴和发展孔孟学说。在焦循看来，圣人之道不仅“日新而已”，而且“以日新为要”。研究古圣经典，不能停留在对片言只语的繁琐考证，也不可津津乐道于“口耳剽窃”，更不应满足于“原无心得”的人云亦云。至于如何来体现自己的“性灵”，焦循提出“天下知觉自我始”的注经理想：

作者之谓圣，述者之谓明。作、述无等差，各当其时而已。人未知而已先知，人未觉而已先觉，因以所先知先觉者教人，俾人皆知之觉之，而天下之知觉自我始，是为作。已有知之觉之者，自我损益之，或其意久而不明。有明之者，用以教人，而作者之意复明，是之谓述。^⑤

所谓“知觉”，是指能够最直接、最亲切、最明显地意识到的东西，它体现在各个层面：如从认识方面讲有感觉、回忆、想象、判断和推理等；从情感方面论则有快乐和痛苦、爱和恨、情趣和欲望等；从意愿方面考虑有意志、决断等。而“自我的知觉”，则包括个人的所有意识和主要的观点。焦循的“知觉自我始”近似后者，即根据个人的意识与观点去体察、理解圣贤经书。他认为经学研究不外乎“明事”与“明意”二端，“总其大要，唯有二端，曰意，曰事。……明其事，患于不实；明其意，患于不精。学者知明事之难于明意矣，以事不可虚，意可以纵也。然说经之文，主于意。依经文而用己之意体会其细微，则精而兼实”^⑥。“事”与“意”，也即现代语言“材料”

和“观点”，而焦循所谓的“意”，一般指个人的“知觉”（观点）而言，如他经常强调的“好学深思，心知其意”。因此，所谓“己之意”或“意可以纵也”，也就是说不为传注所束缚，凭藉自己的想象、判断和依靠“心”去领会、发挥圣贤作经书意图的观点。王阳明早年曾提出“身之主宰便是心，心之所发便是意”这一命题，强调人们考察事物的主观意识的能动性。在乾嘉时期，焦循是唯一敢于公开表彰王学的人。他说：

余谓：紫阳之学，所以教天下之君子；阳明之学，所以教天下之小人。紫阳之学，用之于泰宽平裕，足以为良相；阳明之学，用之于仓卒苟且，足以成大功。……至若行其所当然，复穷其所以然，诵习乎经史之文，讲求乎性命之本，此唯一二读书之士能之，未可执颛愚顽梗者而强之也。良知者，良心之谓也，虽愚不肖不能读书之人，有以感发，无不动者。……余读文成全集，至檄利头，谕顽民、札安宣慰及所以与属官谋告士卒者，无浮辞，无激言，真能以己之良心感动人之良心。^⑦

焦循虽然肯定了王学的社会功能，但是王阳明的良知学说本身是通过其自己“心”的体悟来实现的，也就是所谓的“心外无物，心外无理”，从而推衍出人皆可以为圣的思想。而焦循认为“无性灵不可以言经学”，“天下之知觉自我始”，同样蕴含着类似的思想。从这一意义上说，焦循以性灵言经学的思想更接近王阳明的心学。

当然，仅仅出自性灵是不够的，从事圣经研究，关键还在于“通乎天下之志”。对此，焦循又作了进一步的说明：

学者述人，必先究悉乎万物之性，通乎天下之志，一

事一物，其条理缕析分别，不窒不泥。然后各如其所得，乃能道其所长，且亦不敢苟也。其人著撰虽千卷之多，必句诵字索，不厌其烦。虽一言之少，必推求远思，不忽其略。得其要，挹其精，举而扬之，聚而华之，隐者标之，奥者易之，繁者囊之，缩者修之，郁者矢之。善医者存人之身，善述者存人之心。故重乎述也。^⑧

在焦循看来，“通乎天下之志”就应该学以致用，“循谓古人之学，期于实用，以义百工、察万品而作书契，分其物之所在”，他不但主张经、子平等，而且“九流诸子，各有所长，屏而外之，何如择而取之”。^⑨所以焦循提出的“实证”、“贯通”，乃至“性灵”，其目的不外乎为了“正立身经世之法”。他说：

经学者，以经文为主，以百家子史、天文术算、阴阳五行、六书七音等为辅，汇而通之，析而辨之，求其训诂，核其制度，明其道义，得圣贤立言之旨，以正立身经世之法。以己之性灵，合诸古圣之性灵，并贯通于千百家著书立言者之性灵。^⑩

焦循的这一思想是深刻的。自清初以来，儒经的研究，是以经世与考据并重的，顾炎武自述其志曰：“君子之为学，以明道也，以救世也。”如他的被称作匡世杰作的《日知录》首篇为经术，次为治道，次为博闻，其用意就在“济斯世于治古之隆”。黄宗羲则认为“学者必先穷经，经术所以经世，乃不为迂儒”，“上下古今，穿穴群言，自天官地志，九流百家之教无不精研”^⑪。此外如王夫之的“明体适用”、方以智的“质测之学”、傅山的“经子平等”等也程度不等的提出类似的主张。因此，儒经研究不只局限于探求原始意义的经典之学，而且也

是发掘包括人伦日用在内的经典现实意义的经时济世之学。然而这股经世思潮在由康熙转入乾嘉时代的历史回流中出现了逆转,虽然期间仍有诸如汪中“遍读百家”,“有志于用世,而耻为无用之学,故于古今制度沿革,民生利病,皆博问而切究之,以待一日之遇”^④的呼声,但学者的经世意识普遍淡薄,章太炎指出其表现为“家有智慧,大湊于说经”,经典考据成为儒经研究的单一形式。考据家在“实事求是”的旗帜下进行的经学研究,主要是弄清材料的本来面貌,以及把零散的或亡佚的材料系统化,如被焦循引以为同道的王引之对语言学的研究,便是“自九经三传及周秦两汉之书,凡助语之文,遍为搜讨”^⑤。他们的研究方法,是对所研究的课题,广泛地搜寻材料,每事必穷根源,所言必求依据,讲究旁参互证,解决逻辑矛盾,反对孤证立说。被誉为乾嘉汉学殿军的孙诒让曾以校勘为例,对此作了具体的论说:“综论其善,大抵以旧刊精校为依据,而究其微旨,通其大例,精思博考,不参成见,其正文字之伪舛,或求之本书,或旁证之他书及援引之类书。”^⑥甚至连乾嘉学者中最重视“自得之义理”的戴震也说:“凡学未至贯本末,彻精粗,徒以意衡量,就令载籍极博,独所谓思而不学则殆也。”^⑦“贯本末,彻精粗”,就是旁搜博讨全面考察,“以意衡量”,则是以个人的主观意见灵活选择,考据学家往往以前者反对后者,而后者偶尔的一点思想火花也常常被淹没在所谓的全面考察的客观性描述之中。另一方面,嘉庆时代,清王朝衰象已现,时势在变,学风亦随之而变,热衷于“讥切时政”的今文经学异军突起,会通汉、宋学术的呼声渐高,汉学考据已成昨日黄花。因此,焦循提出“无性灵不可以言经学”、

“天下之知觉自我始”的命题，既有他企图重塑儒学传统的努力，也有他清算乾嘉汉学的宏愿，透露出中国近代思维方式和个性解放的气息。

注释：

- ① 《曾文正公文钞》卷一《欧阳文生集序》，同治十一年（1872）刻本。
- ② 《古微堂外集》卷四，淮南书局本。
- ③ 钱仪吉《衍石斋记事续稿》卷五《张积石文钞序》，光绪六年（1880）刻本。
- ④ 段玉裁《经韵楼集》卷八《朱子学恭跋》，《经韵楼丛书》本。
- ⑤ 《雕菰集》卷十三《与刘端临教谕书》，《文选楼丛书》本。
- ⑥ 《与王引之书》，《昭代经师手简二编》。
- ⑦ 《雕菰集》卷十三《与刘端临教谕书》，《文选楼丛书》本。
- ⑧ 《字诂义府合按后序》，《字诂义府合按》，中华书局1984年版，第271页。
- ⑨ 《答王澹生》，《汤显祖集》二《诗文集》卷四十四《玉茗堂尺牍之一》。
- ⑩ 《与叶德辉书》，载《文献》1986年第2期，第133页。
- ⑪ 《雕菰集》卷七《述难》四，《文选楼丛书》本。
- ⑫ 钱仪吉《碑传集》卷五十《戴先生行状》，中华书局1993年版，第四册，第1439页。
- ⑬ 《里堂家训》卷下，《合众图书馆丛书》本。
- ⑭ 《与王引之论易书》，《昭代经师手简二编》。
- ⑮ 《王文简公文集》卷四《与焦里堂先生书》，《高邮王氏遗书》本。
- ⑯ 《周易注疏校勘记序》，中华书局1979年影印《十三经注疏》本。
- ⑰ 《雕菰集》卷十三《与孙观察渊如论考据著作书》，《文选楼丛书》本。

- ⑮《定庵文集》补编卷四《与江子屏笺》，《四部丛刊》本。
- ⑯《亭林文集》卷三《与施愚山书》，朱氏槐庐校刻本。
- ⑰梁氏说：“惠派治学方法，吾得以八字蔽之曰：‘凡古必真，凡汉皆好。’”（《清代学术概论》十）。
- ⑱江藩评论钱大昕和戴震的学术特征时说：“戴编修震尝谓人曰：当代学者，吾以晓微为第二人。盖东原毅然以第一人自居。然东原之学术，以肆经为宗，不读汉以后书。若先生学究天人，博综群籍，自开国以来，蔚然一代儒宗也。”这也是江藩区别吴派和皖派的代表性意见。（《汉学师承记》卷三《钱大昕传》）
- ⑲《研经室三集》卷五《惜阴日记序》，文选楼刻本。
- ⑳《汉书》卷五十三《河间献王刘德传》颜师古注云：“务得事实，每求真是也。”中华书局1983年版，第八册，第2410页。
- ㉑《章氏遗书》卷二九《上钱辛楣宫詹书》，《章氏丛书》本。
- ㉒《雕菰集》卷十三《与刘端临教谕书》，《文选楼丛书》本。
- ㉓《戴东原集》卷十一《题惠定宇先生授经图》，经韵楼刻本。
- ㉔《易图略序目》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ㉕《明清实学思潮史》下卷，第五十九章，齐鲁书社1987年版，第1671页。
- ㉖《雕菰集》卷七《述难》一，《文选楼丛书》本。
- ㉗《里堂家训》卷下，《合众图书馆丛书》本。
- ㉘《雕菰集》卷六《辨学》，《文选楼丛书》本。
- ㉙《易话上》，《焦氏丛书》本。
- ㉚《里堂家训》卷下，《合众图书馆丛书》本。
- ㉛《里堂家训》卷下，《合众图书馆丛书》本。
- ㉜《雕菰集》卷七《述难》二，《文选楼丛书》本。
- ㉝《雕菰集》卷十四《与王钦莱论文集》，《文选楼丛书》本。

- ③⑦ 《雕菰集》卷八《良知论》，《文选楼丛书》本。
- ③⑧ 《雕菰集》卷七《述难》五，《文选楼丛书》本。
- ③⑨ 《论语通释·释据》，《木犀轩丛书》本。
- ④⑩ 《雕菰集》卷十三《与孙渊如观察论考据著作书》，《文选楼丛书》本。
- ④⑪ 钱宝甫《黄宗羲传》。
- ④⑫ 《与朱武曹书》，《述学别录》。
- ④⑬ 王引之《经传释词自序》，学海堂本。
- ④⑭ 桂馥《札迻·序》。
- ④⑮ 《戴东原集》卷九《与任孝廉幼植书》，经韵楼刻本。

第三节 “数先形后”的数学思想

焦循在学术思想方面的建树，还突出表现为“精贯”的数学思想的形成。黄承吉《加减乘除释序》以“精贯”二字概括焦循数学思想的特征，可称的论。焦循的数学思想的形成，与他在传统数学上长期孜孜不倦地探索是分不开的，也最终奠定了他在乾嘉学派中的通儒地位。焦循的主要数学成果传世的有《加减乘除释》八卷、《天元一释》二卷、《释弧》三卷、《释轮》二卷、《释椭》一卷，以上五种合刻为《里堂学算记》。又有《开方通释》一卷收录于李盛铎《木犀轩丛书》。

焦循数学思想的贡献是对中国传统数学在运算规律方面进行了理论总结，从而提出了“理本自然”、“名与法”、“数先形后”等数学思想。

一、理本自然

焦循“理本自然”的数学思想，集中体现在所著《加减乘

除释》一书中。《加减乘除释》作于乾隆五十七年（1794），旨在以“《九章》分注而辨明之”，全书共八卷，第一、五两卷主要论述数的加减运算规则；第二卷主要论述二项式的乘方运算；第三卷主要论述数的乘除运算规则；第四、六卷主要论述分数的性质及其运算规则；第七卷主要论述各类比例问题；第八卷主要论述加减乘除四则运算规则。全书共列出九十三条运算规则，每一条即相当于现代数学中的一条定理或公式。据焦循本人介绍，“此书主于明加减乘除之理，不复详其术也”。黄承吉在《加减乘除释序》一文中作了高度评价：

算之为术，可随事以立名，而皆不外于乘除加减。加减者，乘除之所自出，然非乘除不足以尽加减之用，故有四者而算法备矣。古今算家，多列其目，句股旁要量测既同开方少广层累，则一差分之外，申之以均输方程之后，继之以盈朒，因其小，别遂为区分，揆厥指归，岂有歧义？夫不明其旨则易地致惑，深究其理，则后起可推。窃以此义求之古先，盖论法者居多，言理者绝少，即间有之，亦与法相淆，而于举纲挈领之要未尽合也。今之为是学者，吴县李尚之锐，歙县汪孝婴莱，吾邑焦里堂循，三子者善相资疑相析。孝婴之学，主于约，在发古人之所未发，而正其误，得也精。尚之之学，主于博，在穷诸法之所由立，而求其故，得也贯。里堂则以精贯之旨，推之于平易，以为理本自然，取刘徽注九章算术意，著《加减乘除释》八卷，凡弧矢之相求，正负之相得，方圆凸凹之异形，齐同比例之殊制，靡不先列其纲次，疏其目，俾学者可穷源以知流，揣本而齐末。其于二子之学，盖相辅而实

相成矣。^①

“理本自然”是焦循在《加减乘除释》中提出的，所谓“理者何，加减乘除四者之错综变化也”。因此“理本自然”，也即指数学中加减乘除运算的基本法则。他在给友人汪晋蕃的信中曾论及编撰《加减乘除释》一书的动机时说：“算法学习有年，大约皆苦究其难者奥者。近来于至浅至近处求之，颇觉向之至难至奥与至浅至近者原属一贯。……古人算法，往往求一通以求简便，则愈隐秘而理不明。今欲一一明其理，达其用，括九章之条，且核难题之本原，而以一线通之，著为《加减乘除释》一卷。”^②将自然之数视为自然之理，并不是焦循的创见。宋元间著名数学家李冶（1192—1297）在《测圆海镜》一书中就指出：“数本难穷，吾欲以力强穷之，彼其数不惟不能得其凡，而吾之力且惫矣。然则数果不可以穷耶？既已名之数矣，则又何为而不可穷也！故为数为难穷，斯可；谓数为不可穷，斯不可。何则，彼其冥冥之中，固有昭昭者存；夫昭昭者，其自然之数也。非自然之数，其自然之理也。数一出于自然，吾欲以力强穷之，使隶首复生，亦未如之何也已。苟能推自然之理，以明自然之数，则虽乾端坤倪，幽而神情鬼状，未有不合者矣。”^③钱宝琮认为李冶正确地指出了“数”是客观存在的反映。在许多错综复杂的现象中，自有“昭昭者存”，这里所谓的“昭昭者”，就是“自然之数”，而它正是“自然之理”的反映。它是可“穷”的，而不是不可“穷”的；是可知的，而不是不可知的。同时正因为它是“自然之理”，所以只能按着它的本来面目去推演而不能“以力强穷”。不过，焦循的所谓“理”也具有特定的含义和对象。他在《天元一释自序》中说：

吾友元和李尚之锐，精思妙悟，究核李氏全书，复辨别天元之相消，异乎借根之加减，重为校注，奥秘益彰，足以绍仁卿之传而补文穆所不逮也。循习是术，因以教授子弟。或谓仁卿之书，端绪丛繁，鲜能知要，因会通其理，举而明之。而所论相消相减，间与尚之之说差者，盖尚之主辨天元借根之殊，故指其大概之所近。循主述盈朒和较之理，故析其微芒之所分，阅者勿疑有异义也。^④

所谓“盈朒”，即《九章算术》中第七章的“盈不足”，所列二十题都是为给出和运用“盈不足术”（即“双设法”）而编制的。这种“盈不足术”是从大量应用问题的计算中提炼出来的数学模型，也是一种计算方法。它任意假设一个答数，依照题示的条件验算，算出来的结果，和题中表示这个结果的已知数字比较，或是有余或是不足。那么通过两次假设，分别验算盈余和不足的数量，任何一种算术问题都可改造成为盈亏类问题，并按照“盈不足术”都能求出准确的答案。“和较”一名，是由梅文鼎出自对方程的认识而提出的。他在批评前人为“方程”“正名”时说：“名不正，则言不顺。诸本方程，皆以二色、三色、四色等，分款立法，而不分和较，宜其端绪纷纷，而说之滋谬也，故先正其名。”正是基于这样一种认识，梅文鼎将“方程”分为：“和数方程”、“较数方程”、“和较杂方程”、“和较交变方程”四种。在中国传统数学著作中，除刘徽的《九章算术注》之外，对数学名词的称谓，一般是“约定俗成”，不作任何解释。梅文鼎之所以为“方程”正名，实是有鉴于当时“诸本方程”（程大位的《算法统宗》、李之藻的《同文算指》、吴敬的《九章比类算法大全》、李长茂的《算海说

详》等)的错误,如两方程式相减时出现负数的问题,两方程式相加减时所遵循的正负数运算法则以及消元过程中如何使用加减法问题等。但梅文鼎良好的愿望并没带来积极的效果,他的方程四种分类也颇遭后人的诟病。如焦循就直率地称其为“然求乎加减之原,则和较正负之名,皆为侨设,非其本也”,在焦循看来“和即古所谓较,即古所谓差”,两数相加为和,两数相减为差,归根结底还是一个加减问题。因此,“盈朒和较之理”,也就是加减之理,这与数学名称不发生直接联系。所以焦循说:“明乎加减之理,盈朒之原,则翻积之指,因浅近无艰奥也。”^⑤谈泰《天元一释序》中说:“其于正负相消,盈朒和较之理,实能抉其所以然。”至于如何来揭示这个“自然之理”,焦循说:“论数之理取以相通,不偏举数,而以甲乙明之。”^⑥以甲、乙、丙、丁等天干文字来表示数,这在当时数学研究领域虽是一项创举,但同样也证明焦循的所谓“理”,是通过算学运算来表示的。换言之,即是“以算求理”。因此焦循总结说:“除法不离于乘,而乘法不外于加。故明乎加减之理,即明乎乘除之理。”^⑦

众所周知,中国传统数学的一个重要理论特征便是“寓理于算”,讲究算法的确定和推演,以追求实用为其目的。在古代重“法”轻“理”的观念支配下,算理每每蕴涵于演算的步骤之中,起到“不言而喻,不证自明”的作用。如《周髀算经》中记有商高谓“智出于勾,勾出于矩。规矩之于数,其制裁万物,唯所为耳”的论说,展现了由经验的演算活动转为思维的理论认识。后来刘徽等数学研究者又提出“不有明据,辩之难斯”,并将说理与求证贯穿于古代数学经典的注释之中。

又如产生于中世纪的大衍求一术，它所需解决的是复杂的一次同余式组问题，而依照孙子剩余定理所给出的求解步骤具有明显的构造性，使得这一解法所依据的原理和设计的构思，脉络清晰也体现在其算法程序中，让人感到自然而信服。此外，算学经典中篇目的划分，题序的安排，一般也都或多或少地体现出其理论归属或内在的逻辑联系。如《海岛》九问由简到繁的编排，反映了重差诸术“类推衍化”的造术发展过程；《九章算术》商功章的求积公式采取柱、锥、台体的方、圆对比的编排，暗示出这些公式的类似性是通过截面原理推导的结果。^⑧因此，焦循的“理本自然”与“以算求理”，实可视为中国传统数学“寓理于算”思想的进一步发展。

以数为用，也是儒家经世致用思想在数学领域中的反映。刘徽在注释《九章算术》时说：“昔在包牺氏始画八卦，以通神明之德，以类万物之情，作九九之术以合六爻之变。”^⑨《孙子算经》序中明言：“夫算者，天地之经纬，群生之元首，五常之本末，阴阳之父，星辰之建号，三光之表里，五行之准平，四时之始终，万物之祖宗，……观天道精微之兆基，……采神祇之所在，极成败之符验。穷通德之理，究性命之情。”这表明数学不仅是宇宙的常规，众生的元首，而且还是观察自然、生命和智慧发展变化的征兆，更是探求道德原理和生命的一般规律。^⑩唐代王孝通在上《辑古算经》表中说：“臣闻九畴载叙，纪法著于彝伦；六艺成功，数术参于造化。夫为君上者司牧黔首，有神道而设教，采能事而经纶，尽性穷源莫重于算。”^⑪这不但意味着数学与《诗》、《书》、《礼》、《易》、《乐》、《春秋》等儒家六经有着相辅相成的密切关系，而且还具有君

王教化百姓，筹划政事，追溯本源的功能。宋代以后，随着理学的兴起，儒家的经世致用传统，渐为性命之学所取代，一切判断是非的标准无不深深地打上理学的印记。在数学研究领域，尽管出现了诸如秦九韶等著名数学家，但同时也出现了一批只懂算理和历理而不懂数学历学的学者，如许衡便是一例。清初杨光先自称也是“但知推步之理，不知推步之数”。^⑫而梅文鼎干脆声称“历生于数，数生于理，理与气偕，其中有神”，以招至重复朱子之论点的严厉批评。康熙时御纂的《数理精蕴》，在卷首揭出“河图”“洛书”，以见数学的本源，这也正是明末清初尊崇宋明理学在数学研究领域中的体现。乾嘉之际，儒经研究蔚为风气，对传统数学的发掘与研究也再度形成高潮。戴震对《算书十经》的校辑整理，启迪了后来汪莱、李锐等学者对传统算学的研究，被誉为“盖自戴氏出，乃不敢轻言算数，而其道始尊”，^⑬数学成为学者研究经典不可缺少的一门主课和学界的一种时髦风尚。阮元在概括当时学者对数学的重视时指出：“国朝数学昌明，迈越千古，潜心九九之士，后先相望。”^⑭江藩《汉学师承记》所录五十余位汉学家的行状，其中近一半的汉学家在研究经典的过程中涉及对天文、历算、数学等自然科学的研究和传习活动，阮元把数学比喻为“天地之纲纪，群伦之系统”^⑮，强调“通天地人之道曰儒，孰为儒者，而可以不知数乎？”^⑯甚至以孤傲自负著称的汪中，对自己不能“明九九之术”而追悔不已，力劝江藩致力于数学研究。^⑰焦循的友人徐心仲为研究数学，不惜在参加省考时交白卷。^⑱焦循编撰的《加减乘除释》，成为中国传统数学著作中独树一帜、别开生面的一部理论性数学专著。阮元组织编撰四十

六卷本的《畴人传》，其目的是“综算氏之大名，纪步天之正轨，质之艺林，以谕来学，俾知术数之妙，穷幽极微，足以纲纪群伦，经纬天地，乃儒流实事求是之学”^⑨，企图恢复儒学的经世传统。因此，作为经学家的焦循，他“于天步之学好之最深”，志在“俾古学大著于海内”，而他提出的“理本自然”、“以算求理”的数学思想，正是整个乾嘉学术氛围的具体表现。

二、名与法

由鉴于中国传统数学“论法者居多，言理者绝少”的缺陷，焦循在“理本自然”的基础上，提出了“名起于立法之后，理存于立法之先”的著名理论，试图从逻辑与哲学的理论上弥补中国传统数学的这个缺陷。他说：

刘氏徽之注《九章算术》，犹许氏慎之撰《说文解字》。士生千百年后，欲知古人仰观俯察之旨，舍许氏之书不可，欲知古人参天两地之原，舍刘氏之书亦不可。……循谓古人之学期于庠，以义百工，察万品，而作书契，分别其事物之所在，俾学者按形而得声。若夫声音之间，义蕴精微，未可人人使悟其旨趣，此所以主形而不主声也。惟算亦然，既有“少广”、“句股”，又必指而别之，曰“方田”、“商功”；既有“衰分”、“盈不足”、“方程”，又必明以示之，曰“粟米”，曰“均输”，亦指其事物之所在，而使学者人人可以案名以知术也。然名起于立法之后，理存于立法之先。理者何？加减乘除四者之错综变化也。而四者之杂于九章，则不啻六书之声杂于各部。故同

一今有之术，用“衰分”，复用于“粟米”；同一齐同之术，用于“方田”，复用于“均输”；同一弦矢之术，用于“句股”，复用于“少广”，而立方之上，不详三乘以上之方；四表之测，未尽三率相求之例。踵其后者，又截“粟米”为贵贱衰分；移均输为叠借互证。^②

在中国古代逻辑史上，“名”兼有多种含义。公孙龙在《名实论》中指出：“夫名，实谓也。知此之非不在此也，则不谓也；知彼之非彼也，知彼之不在彼也，则不谓也。”明确界定“名”是用来谓实的，而这个“实”通常被指定为研究的客观事物，如《墨经》“以名举实”、“告以文名，举彼实故也”。“以名举实”不是停留在事物的表面，而是要求深入到事物的本质。荀子则认为“名也者，所以期累实也”。期，会也。累，众多。累实便是指许多事物。所以“名”就是对许多事物的概括反映。“法”指法则、法度、规章。如《周礼·天官·小宰》：“以法掌祭祀、朝觐、会同、宾客之戒具。”注：“法，谓其礼法也。”焦循认为“名起于立法之后，理存于立法之先”，他所说的“法”，是指数学中的计算方法，“名”是指数学概念，“理”是上面所说的加减乘除的运算规则。因此“名起于立法之后”，也就是数学的概念不能因事立名，即不能根据研究的具体问题来确定，而应根据解题时所用的方法来立名；而“理存于立法之先”，则意味着数学的原理是客观存在的，先于解题方法。换言之，一切数学概念，都产生于数学的运算规律。乾嘉学者许宗彦曾说：“推步有理有法，法生于数，理不生于法。善言推步者，当明乎理以溯法之原，不当徇法而遗理也。虚理不合于算，固不可用，若虚算不通于理，算亦必有时而穷。”^③张文

虎指出：“中国算书以九章分目，皆因事立名，各为一法。学者泥其迹而求之，往往毕生习算，知其然而不知其所以然。遂有苦其繁而视为绝学者，无它，徒眩其法而不知求其理也。”^②数学中的一些基本概念往往由一个可操作的算法推导而出，这也正是中国古代数学中的一个主要特征。就实数域的界说而言：分数是“实如法而一，不满法者，以法命之”（除法）；小数是“微数无名者以为分子，其一退以十为母，其再退以百为母……”（除法与开方）；负数是“今两算得失相反，要令正负以名之”（线性方程组中的加减消元）；无理方根是“若开之不尽者为不可开，当以面名之”（开方）。最大公约数由“更相减损，求其等也”而出，互数则由“求等得一”所揭橥。^③显然，焦循对名与法的理解，正是对传统数学思想的继承和发展，诚如他指出的那样：“考诸算经，于乘不言法实，于除乃云‘实如法而一’。盖乘法可以相通，故实与法之名不必立，除法不容倒置，故实与法必严以为限也。”这说明“实”与“法”终究取决于算法的性质。如此，名、理、法也就构成了焦循的逻辑思维。

乾嘉之际，任何的学术研究都是以服务于传统经学为其宗旨的。因此焦循的上述逻辑思维，与西方数学纯理念的精神活动有着明显的差异，那就是它具有较为浓厚的人文色彩。上述焦循将刘徽《九章算术》比于许慎的《说文解字》，就证实了这一点。《说文解字》是乾嘉学者研究儒经的一门主课。清初儒者顾炎武曾倡导“读九经自考文始，考文自知音始”的经典研究方法。乾嘉时戴震重申“六书”为治经之本，戴震的弟子、著名经学家段玉裁对《说文解字》孜孜求索，其研究成果

《说文解字注》被后人誉为“段学”。然而考文知音并不等同经学研究，只是一种手段，即方法。许宗彦曾指出说：

今之治经者，吾惑焉。其言曰圣人所以明道者，辞也。以成辞者，字也。由字以通其辞，由辞以通其道。然字有隶篆之异，声有古今之殊。考之《苍》《雅》，攻其训诂，其有不通，又必博稽载籍，展转引伸以说之。一字之谊，纷纭数千言，冗不可理而相推以为古学。夫六书特小学之一耳，古之时，唯年十五以下者为之。今者则穷老毕精竭虑于此，而犹不能尽通。将由是考其辞，复由辞以知其义，而其于道之成，则虽假以彭聃之寿，而亦有所不能及矣。^④

许宗彦对乾嘉学者热衷于字义训诂之学的批评，是有其理由的，但他并不了解乾嘉学者运用小学训诂方法，重新研究经注，目的是破除附会于宋明理学的注解，恢复原始儒学的本真。然而焦循将《九章算术》比于《说文解字》，实是看到数学所体现的逻辑思维同样适用于经学研究。比如《易》学。他说：

算法之甲乙丙丁皆是借用，而《易》辞有借用，亦有实指。……不拘一例，随在以为引申，故灵妙不可臆度也。说四声者，不曰平上去入而曰天子圣哲，其妙颇似《易》辞。盖天子圣哲四字自成文理。实平上去入之假借，《易》辞各自成文理，而其实各指其所之。

又说：

绘句股割圆者，以甲乙丙丁等字，指识其比例之状。按而求之，一一不爽。义存乎甲乙丙丁等字之中，而甲乙

丙丁等字则无义理可说。于此言“密云不雨，自我西郊”，于彼亦言“密云不雨，自我西郊”，……则无义理可说也。若执云雨、西郊附会于阴阳、方位，皆是望文生意。圣人之言至实，谈者以空虚说之，遂视为庄生之寓言、佛氏之禅语矣。……读《易》者当如学算者之求其法于甲乙丙丁。……夫甲乙丙丁指识其法也，……《易》之辞指识其卦爻之所之，以分别当位、失道也。^⑤

在焦循的数学研究中，甲乙丙丁等文字仅仅是他寻求数学运算规则的借用符号，它不具有任何实质性的意义。这一理论也为后来吴嘉善所继承。吴氏在总结“天元术”时说：“算必有法，加减乘除与开方是也。天元一术非算法，乃算法之法耳。故不必以数淆之，令习者视为畏途。今变为名式，其中各种运用，不徒甲乙丙丁尽是虚设，即所立加减乘除诸法亦皆假象。但使粗能九九无不可依法，推求至于布式。既熟，不唯算法难详，兼于算理可悟。乃知至妙至精之用，寓于至平至易之中。数学中开此广大法门，行见人人得而操觚矣。”^⑥但焦循虽然将甲乙丙丁这类抽象符号用于易学研究，却赋予了新的内涵，从而将《易》的象数体系转化为一个具有数学符号化意义的逻辑演绎体系。我们知道，作为《易经》主要组成部分的便是所谓的卦辞和爻辞，其中常见的概念是：吉、咎、悔、吝、凶等作为判断的称谓；吉中又分为大吉、小吉、小事吉，元吉，贞吉、小贞吉，夙吉，吉亨等；咎又有无咎、无大咎、终无咎等；悔有无悔、有悔、小有悔等；吝有贞吝、小吝等；凶则分大贞凶、贞凶、终凶、见凶、起凶等。所有这些词语表达的概念，都有其自身所蕴含的特定意义。如吉不能为非吉，大吉不能为小

吉。在吉中并不包含非吉的因素，不是吉与非吉的同一。又如《系辞》中说“一阴一阳之谓道”；“一阖一辟谓之变”；“日月运行，一寒一暑”，这些也都遵循形式逻辑的同一律。如阴阳的结合才是“道”，其中缺少一阴或一阳，都不能成其为“道”。同理，只有“一寒一暑”才能构成日月的“运行”，单是寒或暑，则无法构成日月的运行；门的一开一阖才构成“变”，没有关和合，变化就无法产生等等。易学中所蕴含的这种逻辑思维的判断与推理，也为焦循所发现，所以他说：“辞也者，各指其所之，所之者何？即刚柔之相推者也。刚柔者，爻也，就其反对而序之，无以见其变化也；推而使有所之，乃生变化。六十四卦之序不动，而有所之乃动。”所谓“所之乃动”，也就是事物的相互对比，才能作为事物运动变化的条件，如同数学中的甲乙丙丁的字符一样，“此《易》辞全在明伏羲设卦观象，指其所之，故不言义理。但用字句之同以为向导，令学者按之而知三百八十四爻之行动如读句股割圆之书，按其甲乙丙丁等字，于其同者，即知线之所移”。^⑦“而卦画之所之，其比例齐同有似九数。其辞则指其所之，亦如句股割圆用甲乙丙丁子丑等字，指其变动之迹。吉凶利害，视乎爻之所之，泥乎辞以求，不啻泥甲乙丙丁子丑之义以索算数也。”^⑧焦循正是运用了这种“类比”“引申”简单的逻辑思维，创立了“旁通”、“相错”、“时行”等特有的演绎推理系统，在易学研究中取得了令人瞩目的成就。

焦循的易学研究发悟于算学，以数理勾通易理，并从两者的联系中进一步探索易学的意义，已如上述。然而他的名法思想，却另有其学术渊源。明末清初，随着原始儒学的复兴，已

成绝学的先秦名、墨逻辑学也得到了重新发掘，方以智、顾炎武、王夫之等学者不仅研究儒学，而且在古典科学总结中，在经学音学等考证中，在关于古代哲学的总结思考中，也各自总结出许多具有逻辑意义的研究方法。特别是由西方传教士带来的西欧科学文化，通过徐光启翻译的《几何原本》和李之藻翻译的《名理探》，古希腊的欧几里德几何学与亚里士多德的逻辑学被介绍到中国，并为学者所汲取。乾嘉时期，一方面诸子学兴起，长期被忽视的荀、墨、名诸家的著作陆续被刊刻和重视，自秦以来，被历代正统派视为异端的墨子，特别是《墨经》中的《大取》、《小取》，这时则对之展开了真正科学历史的研究和整理，发展了墨经逻辑的科学思想。如汪中的《荀卿子通论》和《墨子后序》，张惠言的《墨子经说解》，毕沅的《墨子注》，王念孙的《读墨子杂志》等，章学诚对修辞与说理的意见，也都涉及逻辑问题。一方面以《几何原本》、《名理探》为代表的西学也成为学者关注的焦点。适逢其时的焦循，不能不同时受到来自两方面的影响。如果说他的名法思想囿于传统逻辑思维的话，那么他由此而提出的“数先形后”的思想，则明显烙有西学的印记。

三、数先形后

“数在形先”是焦循的又一个重要的数学思想。如何理解数学中的数与形，他在《加减乘除释》中作了详尽的诠释：

自一至九，数也。加减乘除，错综此数者也。乘而后有幂，再乘而后有体，有幂有体，则数已成形。故平方立方纵方生于加减乘除，而加减乘除所生而至者实尽乎此。

句股者，生于形者也，形复生形，而非数无以驭，则加减乘除又为句股之所用也。句股为用形之始，故为众形之所众生。盖有句股而复用于割圆，则圆之形成，有句股而化之为锐钝，则三角之用者，鳖臑为句股之立者，规之即成立圆，又弧三角之弦切所集也。西人欧几里德《几何原本》一书，精于说形，梅勿庵明以句股之理。夫论形未有不本诸句股，犹论数未有不本加减乘除也。学者由数以知形，由形以用数，悉诸加减乘除之理，自可识方圆幂积之妙。”^②

焦循虽然将数学总体上分为数与形，但他是把加减乘除作为研究“数”的基础，而“形”只是“数”的具体运算的最终形式。换言之，“数”通过对“形”的分析和推证来实现化形为数，以数论形。“故平方立方纵方，生于加减乘除，而加减乘除所生而致者实尽乎此。勾股者，生于形者也，形复生形，而非数无以驭，则加减乘除，又为勾股之所用也。”^③“学者由数知形，由形以用数。”^④在中国古代数学中，“借形论数”与“寓理于算”一样，也是其主要特征之一。借形论数是指借助于对几何图形的直观分析来推证数量关系的一种思想方法。如赵爽用勾股圆方图及若干勾股恒等式所作的论说；刘徽借助于面积和体积的图解对开平方的说明；刘徽运用割补法对整勾股数公式的论证；祖暅利用八公之一牟合方盖对球体积公式的阐述；梅文鼎借鳖臑而论球面三角形的边角关系；明安图创割圆密率捷法，运用几何方法对初等函数级数展开式的研究；董祐诚作《割圆连比例图解》，对正弦、正矢与弧度间的依存关系的阐明；以及李善兰创立尖锥术，利用尖锥面这一几何模型来

处理代数问题等等。当然，除了借形论数外，还有借数论形的。例如比率算法、高次方程数值解法、开元术等在几何领域中的广泛应用都是借数论形的表现。典型的例子则有刘徽的重差理论；王孝通用三、四次方程求解立方体积问题；李治用“天元术”解决“勾股容圆”的几何问题等。^⑫由于中国古代的图形研究表现为数量的计算，它以长度、面积和体积等度量为主要对象，而一般不注重图形性质与位置关系的研究，甚至中国古代几何学不讨论角的性质与度量。几何对象的度量化，使古典算学“以算为主”的特点得以充分体现；而形与数的结合突出表现为几何方法与代数方法的相互渗透。^⑬因此无论是“借形论数”抑或“借数论形”，数与形都是相辅相成、互相联系的。焦循从加减乘除的理论出发，提出“数先形后”，一方面是将几何的原理与方法纳入算术中去，另一方面强调“数”渊源于“形”，从而完成形与数的有机结合。

焦循“数先形后”思想的提出，既有他对中国传统数学的深刻理解，也有他对来自西方数学冲击的反思和汲取。如上所述，乾嘉之际随着学界复古思潮的兴起，中国传统数学也得到了学者的重视，与焦循一起被称为“谈天三友”的汪莱、李锐也都是在钻研宋元数学家的高次方程解法的基础上，在方程论方面作出了杰出的贡献。焦循对代数运算律的研究来源于《九章算术》的刘徽注，所谓“九章不能尽加减乘除之用而加减乘除可以通九章之穷”，“本刘氏之书，以加减乘除为纲，以九章分注而辨明之”。对此，黄承吉称之为“里堂之书，殆周髀以来诸书之统纪，不独刘氏之功臣也”。而焦循研究的“天元术”，显然得益于李治的《测圆海镜》、《益古演段》两书。他

曾明确地说：

天元一之名，不著于古籍。金元之间，李仁卿学士作《测圆海镜》、《益古演段》两书，以畅发其旨。宋末秦道古《数学九章》，亦有立天元一法，而术与李异，盖各有所授也。……终明之世，此学遂微。国朝梅文穆公，悟其为欧罗巴借根法之所本，于是世始知天元一之说。……吾友元和李尚之锐，精思妙悟，穷核李氏全书，得辨别天元之相消，异乎借根之加减，重为校注，奥秘益彰，信足以绍仁卿之传，而补文穆所不逮也。循习是术，因以教授子弟，或谓仁卿之书，端绪丛繁，鲜能知要，因会通其理，举而明之。而所论相消相减，间与尚之之说差者，盖尚之主辨天元借根之殊，故指其大概之所近。循主述盈朒和较之理，故析其微芒之所分，阅者勿疑有异义也。^④

与中国传统数学一样，以《几何原本》为代表的西方数学也成为乾嘉学者研读的对象。我们知道，中国与欧洲贸易的交通，历时已久，但在文化上受到西方的影响，则开端于明代西方传教士的东来。十六、十七世纪之际，西方科学技术的进步已超过了当时的中国，而中国古有的文化则注重于形而上学，尤其是宋代的理学所提倡的心性之学。明清交替之际，士大夫鄙视性心之学而讲求实学，提倡经世致用，西学受到了士大夫的欢迎。黄宗羲、方以智，顾炎武，王夫之等人都潜心研究过西学，胡适认为顾炎武著《音学五书》和阎若璩著《古文尚书疏证》“全系受利玛窦来华影响”，^⑤方以智的《通雅》屡次称引利玛窦的科学，梅文鼎曾对友人说：“窃见欧罗巴言度数的专家，思之废寝食，奥密神通。”^⑥他们对西方文化的热忱和兴趣

也影响了当时学术界。甚至连康熙皇帝本人对西方科学也发生了浓厚的兴趣，在杨光先推阕失实后，更加笃信西学。上行下效，一时士大夫学习西学蔚成风气。夏燮曾指出：“自是复用汤若望、南怀仁为钦天监正副官，一时士大夫言天学者，无不右汤而左杨。”^⑦在康熙支持下，一系列文化工程也相继完成。如由康熙诏令编撰的八十卷本《律历渊源》，其中的《历象考成》就是根据丹麦天文学家第谷和法国天文学家卡西尼的学说而编成的天文学专著。自《西洋新法历书》作为新历颁行后，以几何体系为特征的西方天文和数学获得了钦定官方地位。西学作为一种外来文化，不仅直接影响到官方，而且波及整个社会。只要留意考察这一时期的历算学著作，便能发现大部分著作是讨论和补充西方的历算学。比如主张“取西历之材质，归大统之型范”^⑧最力的黄锡闾也写了纯粹是西方的《五星度解》。陈梦雪主编《古今图书集成》，其中数学部分也中西相间，除收录《周髀算经》、《数述记》，《谢察微算经》、《梦溪笔谈》等外，还收录了《西洋新法历书》中有关的几何和对数。值得一提的是梅文鼎于1690年在法国传教士张诚、白晋等人的译稿基础上，汇编成《数理精蕴》一书。此书系统介绍了17世纪初由传教士传入中国的几何学、三角学、代数及笔算。《数理精蕴》出版后，得到了广泛的流传，起了推进学习西学的积极作用。此外，中国学者首次编译了一大批有关西方自然科学的专著。据《增定梅文定公集》中所载李之藻刊刻《天学初函题辞》说：“又近岁西来七千卷，方在候旨。”^⑨《远西奇器图说》所载王徽序言：“《奇器图说》乃远西诸儒携来彼图之书，此其七千部中之一。”^⑩面对这众多的科学著作，学者们首

先翻译的是关于天文历算方面的书籍。如徐光启等人聘请传教士邓华民、汤若望编译《崇祯历书》，重点介绍了哥白尼、第谷、伽利略、刻卜勒等人研究天文方面的主要成就。与此同时，由传教士传入的几何学、三角、对数、代数学和割图学也相继得到应用。特别是古希腊学者欧几里德的《几何原本》经过徐光启的翻译和梅文鼎等人的传播，成为后来乾嘉数学研究者的必读之书。

随着 18 世纪中叶汉学的兴起，学者由对传统数学的发掘、整理、注释，转而致力于西学的研究。这时期虽然没有像徐光启那样纵谈《几何原本》的认识，或者像清初学者言必称“几何”的热情，但《几何原本》的影响并没有消失。阮元说：“我国家稽古右文昌明数学，以故海内之士，甄明度数，润晓几何者后先辈出。”^④李锐认为：“《天学初函》诸书当以《几何原本》为最，以其不言数而颇能言数之理也。如云：自有而分，不免为有，两无不能并为一有，非熟精度数之理，不能作此造微之论也。”^⑤与李锐一样，焦循也阅读过《几何原本》，这在他的著述中一再提及就是明证。如他认为“欧人欧几里德《几何原本》一书，精于说形”、“西法《几何原本》，列比例之法一十有二”、“惟勾股有连比例三率，法详《几何原本》”、“《几何原本》有两线平行之率”、“对角外角之理，详于《几何原本》”，甚至对乡前辈孙兰精通《几何原本》叹服不已。更为可贵的是焦循在分析了中西两家不同特点后认为：“徐氏辑新法律书，西、汉渐备。于第谷、穆尼图，噶西尼三徒各运其巧思，积久而密。后之学者或执中以辟西，或用西而谤中，或援西于中，或以中证西，互持其理。”^⑥显然，尽管当时学者对西

学的看法并不统一，但西学作为一种外来文化，特别是数学已为学者接受和消化。因此焦循在《加减乘除释》中提出的“论数之理，取于相通，不偏举数而以甲乙明之”，显然深受《几何原本》“不言数而颇能言数之理”的启迪。同样，焦循将算学分成“数”与“形”，两者均可以用比率算法一线通之，两者的区别只是，前者简单，后者复杂，两者是量的并无质的不同。《几何原本》中的“比例”之所以极受青睐，乃是因为它能沟通“数”与“形”，它既属于形（整个《几何原本》都属形），又可以与比率协调起来。于是《几何原本》中的“比例”概念便负担起调和中西数学、瓦解“数”与“形”之间质的区别的概念。焦循对《几何原本》的关注一般都是些基本理论问题，如量与数。他尤其注重“量”与“数”以及“相等”、“大小”、“倍”等范畴。^④由此可见，焦循的“数先形后”思想同样深受《几何原本》的影响。

值得指出的是，焦循虽然汲取了《几何原本》的数学思想，但他本人却从未有过明确的表示。因此被人评价为“古人所已言，故所论多因，因或失之于平”^⑤的纯传统的数学家。这种评价，虽失之偏颇，却与他致力于古代儒经的研究相一致。那么如何理解焦循的这种“中表西里”的心态？笔者认为，这主要来自于乾嘉学界涌现出的一股“西学中源”说的压力。众所周知，自清初康熙在《御制三角形论》中首次提出“西学源于中法”，后经梅文鼎等人的大力表彰，“西学中源”便成为官方的理论。乾嘉时，一些深入研究过西学，提出中西各有优劣，主张会通中西诸法的著名经学家如江永、戴震、汪莱等都程度不等地遭到来自社会方面的批评。嘉庆皇帝曾警告

那些沉溺于西方自然科学研究的学者说：“我大清亿万年颁朔之法必当问之于欧罗巴乎？此必不然也，精算之士，当知所自重矣。”^{④6}梅穀成在读了江永的《数学》一书之后，书赠一联与江永：“殚精已入欧罗室，用夏还思亚圣言。”意为江永研究西学造诣虽深，但不应忘记祖宗“用夏变夷”的古训。戴震撰《勾股割圆记》三卷，意在恢复古法，但他研究的结果恰如步西法之后，所以江临泰批评戴震的数学研究是暗取西法为心术不正。指出：“东原则用西法而避其名，且务为简奥，令人猝不易了，此非由心术之不同乎！”^{④7}甚至被指责为数典忘祖。精通西学的钱大昕，对戴震一味弘扬师说（江永）也提出委婉的批评，希望戴震与江永乃至西学划清界限，坚守中学立场。他在给戴震的一封信中说：

足下盛称婺源江氏推步之学不在宣城下，仆唯足下之言是信，恨不即得其书读之。顷下榻味经先生邸，始得尽观所著《翼梅》者。其论岁实、定气大率祖欧罗巴之说而引伸之，其意颇不满于宣城，而吾益以知宣城之识之高。何也？宣城能用西学，江氏则为西人所用而已。……西士之术，固人胜于中法者，习其术可也，习其术而为所愚弄不可也。……向闻循斋总宪（梅珏成）不喜江说，疑其有意抑之。今读其书，乃知循斋能承家学，识见非江所及。当今学通天人者莫如足下，而独推江无异辞，岂少习于江而特为之延誉耶？”^{④8}

罗士琳批评汪莱“尤于西法太深”，“墨守西法”。因此学者对《几何原本》的论述犹如仗马寒蝉，而学者与儒经研究一样，每每沉浸于“西学中源”说的自我陶醉之中。如骆胜凤就

认为：“西不如中也，远矣。”而当时大名鼎鼎的袁枚也表示：“西洋有算书，名曰几何，乃冉子所造。今在海外，而中国无之，盖即今《几何原本》。本冉子旧法，流传海外，西人得之，出其精思，以成此书。犹之西人称天元为借根方，名曰阿尔热八达，译言东来法可证也。”^④袁枚是乾嘉之际致力于诗歌创作的著名文士，他也参与了《几何原本》的讨论，足证西学在当时的影响之广，而他的意见同样也证明“西学中源”之说风靡于当时整个学术界。正是在这种“西不如中”的时风众势之下，生活于乾嘉后期的青年经师，虽然汲取了西学的养料，但他们更熟悉儒家经典，无法摆脱以儒经为合法性依据的心态。因此，西方数学经过中国传统数学的精心包装，既能满足一部分士大夫的崇古心理，也能名正言顺地继续从事西学研究。而这种研究恰恰也体现了算学逐渐走向儒学化。焦循曾明确说：“天算之学有二端，守当时成法，布策推算，无有差戾，术士之学也；明其义蕴，贯而通之，阐发古先，以启来者，儒者之学也。”^⑤阮元独具慧眼，十分赞赏焦循，称其“会通中西两家之长，不主一偏之见，折衷至当”的数学研究是儒流之典范。^⑥

注释：

①《加减乘除释卷首》，《焦氏丛书》本。

②《雕菰集》卷十四《答汪晋蕃书》，《文选楼丛书》本。

③《测圆海镜序》。

④《雕菰集》卷十六《天元一释自序》，《文选楼丛书》本。

⑤《加减乘除释》卷三，《焦氏丛书》本。

- ⑥《加减乘除释》卷一，《焦氏丛书》本。
- ⑦《加减乘除释》卷二，《焦氏丛书》本。
- ⑧李继闵《试论中国传统数学的特点》，《中国数学史文集》二，山东教育出版社1986年版，第13页。
- ⑨钱宝琮校《算经十书》，中华书局1964年版，第91页。
- ⑩钱宝琮校《算经十书》，中华书局1864年版，第275页。
- ⑪钱宝琮校《算经十书》，中华书局1864年版，第275页。
- ⑫杨光先，字长公，安徽歙县人，回回教徒。本为徽州新安卫官生。顺治十七年以诣礼部上《正国体呈》，控汤若望所编《时宪历》有“依西洋新法”字样，乃属“窃正朔之权以予西洋”。康熙三年再上礼部《请诛邪教状》，告钦天监正汤若望造妖书和谋反二罪。执政鳌拜准予受理，遂兴大狱。于康熙四年判处汤若望凌迟处死，禁天主教，在京教士充军，外省教士驱逐出境；钦天监官员被株连者十二人，被判凌迟或斩首。清廷任命杨光先为钦天监正。杨称“但知推步之理，不知推步之数”，五辞不准。于是汇历次疏呈为《不得已》而就职，尽废西法，复用被徐光启否定的大统历。详见朱维铮先生《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社1985年版，484页，注①。
- ⑬阮元《畴人传》卷四十二《戴震传》，商务印书馆1935年版。
- ⑭阮元《畴人传》卷五十二《张敦仁》，商务印书馆1935年版。
- ⑮阮元《里堂学算记序》，《焦氏丛书》本。
- ⑯阮元《里堂学算记序》，《焦氏丛书》本。阮元从乾隆六十年（1795）至嘉庆四年（1799），用四年时间，编写了一部科学史专著——《畴人传》。全书共四十六卷，收入自黄帝至清代中国科学家二百四十三人，另附国外科学家三十七人，共计二百八十人。阮元编撰《畴人传》是为了纠正那种在他看来是采用了西方计算方法和宇宙学的中国近代数学家和天文家对于中国固有科学的失之偏颇的贬低。《畴人传》通过

说明两种体系事实上应调和为一种，从而恢复本来面目。在阐述这种论点的过程中，阮元实际上暗示了西方科学渊源于古代中国。他认为：“天文算数之学，吾中土讲明而切究者，代不乏人。…学者苟能综二千年来相传之步算诸书，一一取而研究之，则知吾中土之法之精微深妙，有非西人所能及者。”（《畴人传》卷四四《利玛窦传》）

①⑦ 江藩《汉学师承记》卷七“汪中”条，1983年上海书店据商务印书馆1935年版影印，114—116页。

①⑧ 《雕菰集》卷二十三《书江都两生》云：“乾隆辛丑、壬寅之间，余宿西门外都天庙中，有为僧司洒扫而夜读书者，叩之，为徐姓而南乡董家老孀人。…徐与黄承吉应乡试省中，黄偶论算学，徐不能答。明日入场缴白卷出，疾趋市中购算学书，归习之。一年举昔所论者发之，而黄已忘矣。”（《文选楼丛书》本）

①⑨ 《畴人传序》。孔继涵也指出说：“《周髀》、《周髀音义》、《九章算术》、《九章算术补图》、《九章音义》、《策算九章重差》、《孙子算经》、《五曹算经》、《夏侯阳算经》、《张邱建算经》、《五经算经》、《缉古算经》、《数术记遗》、《句股割圆记》皆羽翼周髀九章者也。孙子握简易之道，九九乘除分减，继开开通之端；海岛为刘徽演鬲句股测量之术；张邱建因之，以方程之术，会通诸法；祖冲之因之，为测量天度及方圆幂立之差；王孝通因之，为祖氏之辨正；而五曹则分隶以官，夏侯阳则分隶以事，王经算则分隶以经史，而胥不能稍出九章之范围焉。”（诸可宝《畴人传三编》卷一“孔继涵”）安清翹《矩线原本序》指出：“古者九数为小学之事，自童时习之矣。盖凡六艺之文，皆所以涵养性情，扩充知识，非徒文艺之末也。而习数学者，其心必细，其气心静。于《洪范》所谓思曰睿，睿作圣者，此其始基也。后世六艺既废，而数学尤为儒家所不讲。一则忽为浅近，而以为不足学；一则惮其深远，而以为不能学，此数学所以废而专门名家遂目为绝学，非复小学之事矣。”详见《数学五种》。

- ⑳ 《雕菰集》卷十六《加减乘除释自序》，《文选楼丛书》本。
- ㉑ 许宗彦《鉴止水斋集》卷十五《太阳行度解》，咸丰八年（1858）刊本。
- ㉒ 诸可宝《畴人传三编》卷六《张文虎传》，商务印书馆 1935 年版。
- ㉓ 刘纯《中国古代数学的主要特征及其历史与现实意义》，《自然辩证法通讯》1993 年，第五期。
- ㉔ 《鉴止水斋集》卷十六《原学》，咸丰八年（1858）刊本。
- ㉕ 《易话》上《学易丛言》，《焦氏丛书》本。
- ㉖ 吴嘉善《天元名式释例》，《白芙堂算学丛书》本。
- ㉗ 《寄王伯申书》，《焦里堂先生轶文》，《颍斋丛书》本。
- ㉘ 《雕菰集》卷十三《与朱椒堂兵部书》，《文选楼丛书》本。
- ㉙ 《加减乘除释》卷三，《焦氏丛书》本。
- ㉚ 《加减乘除释》卷三，《焦氏丛书》本。
- ㉛ 《加减乘除释》卷三，《焦氏丛书》本。
- ㉜ 袁小明《论中国古典数学的思维特征》，《自然科学史研究》第九卷，第四期，1990 年版。
- ㉝ 李继闵《试论中国传统数学的特点》，《中国数学史论文集》二，山东教育出版社 1986 年版。
- ㉞ 《雕菰集》卷十六《天元一释自序》，《文选楼丛书》本。
- ㉟ 胡适《考证学方法的来历》。
- ㊱ 梅文鼎《寄薛先生诗》。
- ㊲ 夏燮《中西纪事》卷二，咸丰九年（1859）刊本。
- ㊳ 黄锡闾《晓庵新法自序》，《中西数学丛书初编》第十二册。
- ㊴ 梅文鼎《天学初函题辞》，《增定梅文鼎公集》。
- ㊵ 王徵《远西奇器图说序》，《中西算学集要三种》。
- ㊶ 阮元《畴人传》卷四十三《欧几里得传》，商务印书馆 1935 年版。
- ㊷ 阮元《畴人传》卷四十三《欧几里得传》，商务印书馆 1935 年版。

- ④③ 《湖海文传》卷四十三《复李尚之言天文推步书》，道光丁酉（1837）经训堂刻本。
- ④④ 转引程纲《焦循天算学、易学学术思想研究》，1996年西北大学未刊博士论文。
- ④⑤ 《畴人传》卷五十《李锐传》，商务印书馆1935年版。
- ④⑥ 《仁宗睿皇帝圣训》卷四十五。
- ④⑦ 《弧角设如序》，《翠微山房数学》。
- ④⑧ 《潜研堂集》卷三十三《与戴东原书》，上海古籍出版社1989年版，第595页。
- ④⑨ 黄钟骏《畴人传四编》，商务印书馆1955年版，第5页。
- ⑤⑩ 《雕菰集》卷十五《修补六家术序》，《文选楼丛书》本。
- ⑤⑪ 《畴人传》卷四十三《欧几里得》，商务印书馆1935年版。

第四节 “假卜筮而行教”的易学观

焦循的主要易学著作有《易通释》、《易章句》、《易图略》，共四十卷，合称《雕菰楼易学三书》（简称《易学三书》）。此外还有《易话》、《易广记》等。《易通释》重点阐述由他创立的易学体系和解释《经》、《传》中有关词语和名词，从纵横两个方面通释全《易》。《易章句》是按照其原则对《经》、《传》逐句注释。《易图略》是针对上述原则以文字和图表予以详细说明。《易话》和《易广记》均为焦循研究《周易》的心得札记。上述著作，集中体现了焦循“四圣同言说”、“忠恕一贯论”、“迁善改过说”的易学思想，从而形成焦循“假卜筮而行教”的易学观。

一、四圣同言说

《周易》为“羲、文、周、孔四圣人同言之书”^①既是封建社会论《易》者的传统理解，也是焦循对《周易》的基本看法。焦循并不否认《周易》是一本占卜书，这从他的易学著作中不乏谈蓍法和策数便是证明。但焦循反复强调《周易》所讲占卜仅是形式，而它的内容，却在于“立教”。他说：“假卜筮之事而易之教行乎百姓。”^②“著筮所用也，神而明之，使民不倦，而假卜筮回貳济民行，是赞之于函隐之中，所谓不可使知也。”^③此话非常明白地表露焦循认为《周易》的宗旨是建立封建伦理道德规范，而占卜不过是圣人借以传世的形式。其实《周易》之所以能够流传至今，正赖以它“假卜筮之事”的形式。众所周知，《周易》在秦末汉初尚未被指定为钦定的经典。如秦代深通儒术的李斯，他在怂恿秦始皇毁灭儒家文化时就有“所不去者，医药卜筮种树之书”^④的建议。《周易》在李斯心目中仅是占卜一类的小书而不屑一顾。又据1977年在安徽阜阳县双古堆发掘的汉墓葬中出土的《周易》汉简，其“同人”卦“九三”爻辞载有“卜有罪者凶，战斗敌强不德志。卜病者，不死乃瘳”等内容，^⑤而且卦画与今本《周易》、马王堆帛书《周易》不尽一致。据发掘报告认为，此墓主系西汉第三代汝阴侯夏侯灶，为西汉开国功臣夏侯婴之子，卒于汉文帝十五年（前165年），时间比帛书《周易》还要早一些，由此可以确定《周易》至汉初仍被视为纯粹的占卜之书，而并非是阐述道德规范的著作。但焦循执意说《周易》是“教人改过”之书，实际上是继承了汉代以来有关《周易》经传作者的观点。

即所谓伏羲画八卦，周文王重为六十四卦，周公旦作爻辞，孔子作“十翼”的“四圣之易”说。《汉书·艺文志》说：“宓戏（伏羲）氏仰观象于天，俯观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。……文王以诸侯顺命而行道，天人之占可得而效，于是重《易》六爻，作上下篇。孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇。故曰易道深矣，人更三圣，世历三古。”孟康注以为伏羲为上古，文王为中古，孔子为下古。孔颖达则认为“所以只言三圣不数周公者，以父兼子业故也”。宋代学者欧阳修怀疑《系辞》等传非孔子所作，朱熹虽然同样尊奉四圣说，但提出经传有别，认为《易》本筮占之书，至孔子作传才阐说出许多义理，主张从卜筮的角度还《周易》之本义。然而确认《周易》经传一脉相承，是周孔之道的体现，则为历代易学研究者所崇。如清初王夫之认为：“以乾坤并建为宗，错综合为一象，彖爻一致，四圣同揆为释，占学一理，得失吉凶一道为义。”正是基于“四圣同言”这一易学的基本观念，焦循提出了“十二言易教”作为易学的总纲。他指出：

昔人谓伏羲作十言之教，曰：乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑、消、息。余谓文王作十二言之教，曰：元、亨、利、贞、吉、凶、悔、吝、厉、孚、无咎。元亨利贞，则当位而吉；不元亨利贞，则失道而凶。失道而消，不久固厉；当位而盈，不可久亦厉；因其厉而悔则孚，孚则无咎。同一改悔，而独历艰难困苦，而后得有孚，则为吝；虽吝，亦归于无咎。明乎此十二言，而《易》可知矣。^⑥

所谓“十言之教”，也即是古代易学家借助于卦象的分析，解释卦爻辞并通过其意义的引伸，确立《周易》筮占的权威性。他们将八卦的抽象符号编织为代表具体事物的卦象，依照个人的需要，制定了一套拟象的参照系统。根据《左传》、《国语》的筮例，八卦取象为：乾为天、文、天子、君、玉、光。坤为土、马、牛、母、帛、众、顺、温、安、正、厚。震为雷、车、輶、足、土、兄、长男、侄、行、杀、武。巽为风、女。坎为水、川、众、夫、劳、强、和、文、嘉。离为火、日、鸟、牛、公、侯、姑。艮为山、男、庭、言。兑为泽、旗、心。在这些基本卦象中，还能引伸出各种与此卦象意义相通的卦象。如坤卦的卦象为土，土养万物，母养子女，所以母属坤象。同时土还兼有安静、柔顺等特性，所以温、顺、安、厚都属坤象。消息是指消长变化，如《庄子·秋水》所谓“消息盈虚，终则有始”。《剥·彖》云：“君子尚消息盈虚。”《丰·彖》云：“天地盈虚，与时消息。”汉代易学家孟喜将这种思想演化为十二消息卦，以表示一年四季十二月阴阳消长的变化特征。因此，所谓“十言之教”，也成为古代易学家取象的定式。焦循所说的“十二言易教”，一方面是与《易传》保持一致，并将上述各种取象统纳于元、亨、利、贞之中，通过爻位的变化（当位与不当位）来判断卦象，从而将六十四卦三百八十四爻组合成一个由元亨利贞周而复始运行不息的取象网络。另一方面他认为：“《易》之一书，元亨利贞四字尽之，而元亨利贞四字，一易字尽之。”焦循曾给元、亨、利、贞分别作了如下的定义：

元：元之义为始，自乾六爻，依其序推之，初三五已

定，所动而行者二四上也。乾二之坤五为始，乾四之坤初应之，乾上之坤三亦应之，乾为天，独天不生，必有以治而理之。统者，治也，理也。诸卦之生生，始于乾二之坤五，故乾元为资始。坤六五，《文言传》云：黄中通理，明以中字释黄字，通者自乾二旁通，理者分理，谓统天也。乾二旁通分理，而美在坤五之中，以是明元，元之义明矣。^⑦

亨：乾，《彖传》云：大哉乾元，万物资始，乃统天。此赞元也。云行雨施，品物流行，大明终始，六位时成，此赞亨也。坤，《传》云：坤厚载物，德合无疆，含宏光大，品物咸亨。品即等也，物之有品，即礼之有等，嘉会合礼，即观其会通，以行其典礼。礼所以辨上下、定尊卑，乾二之坤五为元，乾四、坤上，视元之所在，而次第会之。二五尊贵，四上卑贱，卑后尊而不逾，贱从贵而不僭，是以合礼。^⑧

利：《文言传》云：利者，义之和也，利物足以和义。和也者，天下之达道也。仁者安仁，知者利仁。成己，仁也。成物，知也。利仁乃为知，利天下乃为成物，盖贞仅能成己，必利而及物，然后各正性命，保合太和。由始而终，元亨贞也。不俟终舍而有始，变而通之以尽利也。^⑨

贞：贞者，正也。乃有贞吉矣，又有贞凶、贞吝、贞厉，有可贞矣，又有不可贞。经称贞吉二十四，安贞吉二，永贞吉二，承贞吉二，贞丈人吉一，贞大人吉各一，称贞凶九。经之言贞，必连于利，利而贞则吉，不利而贞则凶耳。……此其互相发明之，有迹可寻者也。^⑩

遵循《易传》的解释，结合个人的体验，给元、亨、利、贞下定义，原是古代学者研究易学的惯例。元亨利贞，本指天道运行不息的四个环节，元谓生物之始，亨谓生物之通，利谓生物之遂，贞谓生物之成。相当于一年中的春夏秋冬四季，它代表所谓的天道四德。《文言传》将天道四德引申到人事，即元亨利贞作为君子所实行的四种道德规范。所谓“元者，善之长也。亨者，嘉之会也。利者，义之和也。贞者，事之干也”，并与儒家学说中的仁义礼智相对。焦循虽然同样接受了《彖传》和《文言传》中有关元亨利贞等字的解释，但是他更重视“元、亨、利、贞”四德，并从《周易》经文的归纳和排比中，认为“元”是贯穿全《易》的关键。如他通过对《周易》二十四卦带有“元”字的综合考察，认为“八卦始于乾坤，六十四卦生于八卦。其行也，以元亨利贞；而括其要，不过元而已，反复探求，觉《易》道如此，《易》之元如此；盖合全《易》而条贯之，而后知《易》之称元者如此。”将“元”统括六十四卦的认识，并不始于焦循。如三国精于易学的管辂就说过“夫乾坤者，《易》之祖宗，变化之根源”。^①不过，焦循之所以确立“元、亨、利、贞”为卦爻变化之源，实是他看到“四者”具有道德教化的功能。他认为：“《易》之为书，本明道德事功，则直称其为道、为德、为事、为功是也。”因此对照焦循给元亨利贞下的定义，实际上也是将儒家的四大教义融会其中，视《易》为孔孟学说之本。在儒家学说中，所谓“四德”，也就是孝、弟、忠、信四种德性。后来孟子又归纳为仁、义、礼、智四德，并与处理君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友的所谓“五伦”联系在一起组成为伦理道德规范。因此，焦循认为元、

亨、利、贞为易学的根本，也就是把易学视为封建伦理道德规范的教科书。因此，焦循的所谓“元亨利贞”，既是他个人的四个道德理想，也是他“四圣同言说”的核心所在。当然，单有道德理想的抱负，不进行切实的道德实践，也是徒有其表的，关键还在于不断提高自己的道德修养，遵循圣圣相传的大经大法。

二、忠恕一贯论

明清之际，原始儒学复兴，宋明理学已成颓势，由程朱建立的所谓道统与学统已成为刍狗，顾炎武、费密等学者对道统论进行了大胆的揭露和批判。乾嘉时期，学者以传统儒学否定程朱理学，以客观的、历史的态度研究六经与孔子。焦循则以研究易学方式，来阐述他对“先王之道”的理解。他说：“惟孔子能述伏羲、尧、舜、禹、汤、文王、周公，惟孟子能述孔子；孟子歿，罕有能述者也。述其人之言，必得其人之心；述其人之心，必得其人之道。”^⑫对孔孟的推崇也说明焦循研究易学，旨在恢复儒家仁义道德的正统地位，以儒家的理论排斥宋儒的义理之学，将自己的道德学说融入易学之中，阐发孔孟的忠恕一贯论。他指出：

大抵圣人之教，质实平易，不过欲天下之人各正性命，保合太和而已。其义理，《论语》、《孟子》阐发无余。……《易》道但教人旁通，彼此相与以情。己所不欲，则勿施于人；己欲立达，则立人达人。此以情求，彼亦以情与。自然保合太和，各正性命。……孔子谓之仁恕，《大学》以为絮矩。此实伏羲以来圣圣相传之大经大法。故曰

不可贞，曰贞凶，为但知是己不能孚人者戒也。……然训诂明乃能识羲、文、周、孔之义理，宋之义理，仍当以孔之义理衡之，未容以宋之义理，即定为孔子之义理也。^⑬

在《周易》经传中，“道”的含义并不一致。如：“乾道变化，各正性命。保合太和。乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”^⑭“天地之道，恒久而不已也。日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成”。^⑮“天道下济而光明，地道卑而上行，天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦”。^⑯“易与天地准，故能弥纶天地之道，知周乎万物而道济天下”。^⑰“立天之道，曰阴与阳。立地之道，曰柔与刚。立人之道，曰仁与义，兼三才而二之”。^⑱《易传》中论述“道”的地方特多，这里为简明起见，不一一列出。但从上述诸例中可以看出，“道”具有自然界变化的规律。如“乾道变化”、“天地之道”、“天道亏盈”、“地道变盈”等指自然界自身运动、变化的规律。“道”还包括自然原理与社会原理，如“天道下济而光明”、“地道卑而上行”、“弥纶天地之道”等。同时自然原理又每每与社会原理结合，如“天道”，包含阴与阳；“地道”，包含柔与刚；“人道”，包含仁与义等等。焦循的所谓“《易》之道”则专指社会原理，即孔孟的伦理道德观。焦循冀希一个统一和谐、人与人皆以真情相与的社会，并且把《彖传》“各正性命、保合太和”的境界作为儒家理想的追求目标。至于如何理解《易》道所体现的孔孟思想，在中国儒学史上，大致有两种形式，一种以汉儒为代表，认为应在文字训诂的基础上以存孔子思想的本真，从而进一步弘扬孔子思想；另一种则以宋儒为代表，以自己的理解来诠释孔子

的思想，并藉此发挥个人的学说。这两种形式，在儒经研究史上便产生了所谓的汉儒的训诂之学与宋儒的义理之学两种迥然不同的学风。乾嘉之际，汉学特盛，戴震继承了汉儒的学风，曾作《孟子字义疏证》，对“性”、“道”、“仁”、“义”等所谓“圣门命脉”，通过训诂的研究，对被程朱理学化了的儒家基本概念进行了正本清源，所谓“有一字非其的解，而道由此失”。焦循所著《易通释》、《论语通释》、《论语补疏》、《孟子正义》等也都本此精神，着重于儒家基本理论与概念的梳理，并努力发掘其中蕴含着的忠恕贯通之义。他说：

自周秦汉魏以来，未有不师孔子之人。虽农工商贾、厮养隶卒，未有不读《论语》者。然而好恶毁誉之私，不独农工商贾、厮养隶卒有之，而士大夫为尤甚。夫读孔子书而从事于《论语》，自少且至老，而好恶毁誉之私不能免，则《论语》虽读，而其指实未尝得。读《论语》而未得其指，则孔子之道不著。孔子之道所以不著者，未尝以孔子之言参孔子之言也。余尝善东原戴氏作《孟子字义疏证》，于理道、性情、天命之名，揭而明之若天日，惜其于孔子一贯忠恕之说，未及阐发。数十年来，每以孔子之言参孔子之言，且私淑孔子而得其指者，莫如孟子。复以孟子之言参之，既佐以《易》、《诗》、《春秋》、《礼记》之书，或旁及荀卿、董仲舒、扬雄、班固之说，而知圣人之道惟在仁恕。仁恕则为圣人，不仁不恕则为异端小道。所以格物、致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下，无不以此。故其道大，其事功，自小其道而从事于难，是己而非人，执一而废百，詎孔子一贯之道哉？^⑬

又说：

孔子言：吾道一以贯之，曾子曰：忠恕而已矣。然则一贯者，忠恕也。忠恕者何？成己以及物也。孔子曰：舜其大智也，……执其两端，用其中于民。孟子曰：大舜有大焉，善与人同，舍己以从人，乐取于人以为善。舜于天下之善，无不从之，是真一以贯之，以一心而容万善，此所大也。……凡后世九流二氏之说，汉魏南北经师门户之争，宋元明朱陆阳明之学，其始缘于不恕，不能舍己克己，善与人同，终遂自小其道，近于异端，使明于圣人一贯之旨，何以至此？^②

这种将孔孟之道归结于“忠恕”，并视之为“一心而容万善”的儒学真谛，当然并不全面，因为在儒家学说的价值观中，“忠恕”或“仁恕”，也仅仅是儒家思想体系中的一个组成部分。焦循强调“忠”，并不是现在人们所理解的专指处理君臣关系的道德规范，它还具有更广泛的含义。诸如《论语》中所说的“主忠信”、“与人忠”、“为人谋而不忠乎”等等都包含了真心诚意、积极为人的道德情操。“恕”即“宽容”、“容人”，如孔子提倡的“以直报怨，以德报德”的品德。所以焦循认为“忠恕”是圣人的一贯之旨，并将提高到“道”的高度，实际上是提倡儒家推己之心以爱人的传统美德。明乎此，也就不难理解他为什么批评戴震“《孟子字义疏证》，于理道天命性情之名，揭而明之如天日。而惜其于孔子一贯忠恕之说，未及畅发”。不过，焦循在强调一贯忠恕的同时，又提出“通贯”理论。如他认为：“圣人赞《易》，特以辞之同者为引申。既于《随》、《姤》、《巽》三称上穷，又于《序卦传》一称穷上，一

称困乎上，两称反下，互相钩贯，俾学者触类而知其指，上下之辞，各依文以为义，未容以一端泥也。”^② 儒经研究重在通贯，这是乾嘉学者的共识。然而焦循对“一以贯之”还有更深层的考虑：“吾学焉，而人精焉，舍己以从人。于是集千万人之知，以成吾一人之知，此一以贯之，所以视多学而识者为大也。……此忠恕也，此一贯之学也。”^③ 将“一以贯之”与圣人之学等同，这也正是焦循有别于乾嘉其他学者之处，他认为惟有一以贯之，才能得达圣人的忠恕境界：“孔子以忠恕之道，通天下之志，故无所不知，无所不能。……忠恕者，絜矩也。絜矩者，格物也。格物而后知致，故无不知；由身以达乎家国天下，是一以贯之也。”^④ 将多学而识，结合到通天下之志，由忠恕、絜矩之道以达到所谓的理性认识，也就是他“依方辨对，于众异之中，而衷之以道”^⑤ 的通贯说的全部精义所在。而他在《攻乎异端解》一文中引述太史公的话说“人道经纬万端，规矩无所不贯”，这恰恰成为焦循忠恕一贯思想的最好注脚。至于如何来实践圣人的这个一以贯之的“忠恕之道”，焦循认为必须经过“迁善改过”的步骤。

三、迁善改过说

“迁善改过”，在焦循的易学观中占有相当重要的位置。他指出：

夫以圣人作《易》而仅以供人之筮，吾疑焉。及观《春秋传》诸筮法，又与圣人作《易》迥乎不同，吾益疑焉。……余既悟得变通之指，乃知圣人作《易》之义如是，九筮占《易》之法亦如是。夫《易》者，圣人教人改

过之书也。……圣人神道设教，即以所作之《易》，用为卜筮，因其疑而开之，即其欲而导之，缘其忌以震惊之，以趋吉避凶之心，化而为迁善改过之心，此圣人卜筮之用，所以为神而化也。^⑤

在中国古代，人们对于复杂纷纭的社会前景和变幻莫测的人生命运，在自力难以掌握的时候，往往利用巫史卜筮，依靠它来趋吉避凶，憧憬未来，以保持心理的某种平衡。故有所谓的“九筮”之说。明代学者谈纲在《卜筮节要》一书的自序中说：“《易》之用，莫妙于卜筮，所谓神以知来也；莫难于卜筮，所谓极数知来也。”然而焦循认为这还仅仅是卜筮的功能之一，而圣人之所以重视卜筮，目的在于迁善改过。“迁善改过”说，见于明末理学家刘宗周。刘宗周曾著《改过说》三篇和《改过格》一篇。按照刘宗周的见解，圣人和凡人并无差别，所谓“圣人”，就在于能自觉地“迁善改过”。他说：“自古无现成的圣人，即尧、舜不废兢业；其次，只一味迁善改过，便造成圣人，如孔子自道可见。”^⑥不犯错误的圣人是没有的，但只要能坚持不懈地“迁善改过”，做到“一迁一改”，“时迁时改”，便可“入于圣人之域”。因此刘宗周赞成“学莫先于改过”。当然，这是理学家对“迁善改过说”的理解。而焦循则认为迁善改过的目的在于“絜矩”。他指出：

《易》之道，大抵教人改过，即以寡天下之过。改过全在变通，能变通即能行权，所谓使民宜之，使民不倦，穷则变，变则通，通则久。圣人格致诚正，修齐治平，全于此一以贯之，则《易》所以名《易》也。^⑦

余学《易》，稍知圣人之教，一曰改过，一曰絜矩，

两者而已。絜矩则能通，改过则能变，惟能絜矩，乃知己过，惟知改过，乃能絜矩。^②

“絜矩”一词，语出《礼记·大学》：“所谓平天下在治其国者，上老老而民兴孝，上长长而民兴弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也。”焦循认为“絜矩”即“仁恕”，“仁恕”也就是“忠恕”，它们同属孔子提倡“仁”的伦理思想的主要内容：

子曰：“参乎！吾道一以贯之。”曾子曰：“唯。”子出，门人问曰：“何谓也？”曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”^③

子曰：“……夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”^④

子贡问曰：“有一言而可以终身行之者乎？”子曰：“其恕乎！己所不欲，勿施于人。”^⑤

“忠”字的含义已如上述，它在《论语》中占有很大比例，共十七处，涵盖面达十五篇之多。《礼记·中庸》篇引孔子的话说：“忠恕违道不远。施诸己而不愿，亦勿施于人。”所以“忠恕之道”也就是孔子的“一以贯之”的思想。也正因此，焦循把《周易》比于《论语》，认为《论语》是阐发《周易》奥秘的脚本。他说：“《论语》二十篇，乃全《易》注脚，而可以无大过一语，足以括《易》之全。”^⑥《论语》相传是孔子弟子和再传弟子关于孔子言行的记录。《论语》所体现的思想，被历代儒家视为正统。李镜池通过《彖传》和《论语》之间的相同记录进行比较研究，并以三十条证据确认为《易传》与《论语》两者之间的种种关联。^⑦《周易》与《论语》是否存在着

必然的联系，论《易》者虽有讨论，但无确论。然《论语》和《周易》中透视出的“仁义礼智信，万古引之而不易”的儒家正统思想，从汉代至清代二千多年来已成定案，并为整个中世纪学者虔诚地信仰，默默地遵循而无异议。顾炎武曾说：“卜筮者，先王以教人去利怀仁义也。”^④类似这种根深蒂固的传统思想也影响了焦循。他认为：“圣人作《易》教人改过也。改过者，改言动之过也”，^⑤“余幼时读《毛诗》讫，即读《论语》，已而学为科举文，习高头讲章。凡存疑蒙引等不下数十家，愈求之愈不得其要。即见注疏，遂舍去讲章旧说，仍不能豁然也。自学《易》以来，于圣人之道，稍有所窥，乃知《论语》一书，所以发明伏羲、文王、周公之旨，盖《易》隐言之，《论语》显言之。……以《论语》释《周易》，无不了然明白，无容别置一辞。至《论语》一书之中，参伍错综，引伸触类，其互相发明之处，亦与《周易》例同。”^⑥至于如何引伸触类，焦循从易学角度作了说明：

人惟生知之圣，无悔无吝；以下，虽颜子不贰过，其先已不免于过。由不善改而为善，即是悔吝。圣人教人改过，以悔为善，吝者勉强而行，困而知之者也。……文王系辞以元、亨、利、贞、吉、凶、悔、吝、孚、厉、无咎十一事为之纲。元亨利贞则吉，不能元亨利贞则凶；不能元亨利贞，改而元亨利贞则悔吝。未悔未吝，而恐其凶则厉，因其厉而悔，一悔不已，至再、至三，而终于能改为吝。悔吝则无咎，悔而无咎，由于旁通，旁通为有孚。^⑦

焦循既然把《周易》的作用归结于一个“迁善改过”的过程，那么就必须透过《周易》的占卜形式来发挥教化人的作用。由

此，焦循以儒家的基本精神为基础，创立了自己的易学体系，重新建筑了易学的构架。

注释：

- ①《易广记》卷一，《焦氏丛书》本。
- ②《易图略·原筮第八》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ③《易章句·说卦传》，《皇清经解》卷一百三十《焦孝廉易章句》，学海堂刊本。
- ④《史记》卷六《秦始皇本纪》，中华书局1959年版，第255页。
- ⑤《阜阳汉简简介》，《文物》，1983年第2期。《阜阳双古堆西汉汝阴侯墓发掘简报》，《文物》，1978年第8期。
- ⑥《易图略·当位失道图叙目》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ⑦《易通释》“元”条，《皇清经解》卷一百三十一《焦孝廉易通释》，学海堂刊本。
- ⑧《易通释》“亨”条，《皇清经解》卷一百三十一《焦孝廉易通释》，学海堂刊本。
- ⑨《易通释》“利”条，《皇清经解》卷一百三十一《焦孝廉易通释》，学海堂刊本。
- ⑩《易通释》“贞”条，《皇清经解》卷一百三十一《焦孝廉易通释》，学海堂刊本。
- ⑪《三国志·魏书·方技传》卷二十九《管辂传》，中华书局1982年版，第823页。
- ⑫《雕菰集》卷七《述难一》，《文选楼丛书》本。
- ⑬《雕菰集》卷十三《寄朱休承学士书》，《文选楼丛书》本。
- ⑭《乾卦·彖传》。

- ⑮ 《恒卦·彖传》。
- ⑯ 《谦卦·彖传》。
- ⑰ 《系辞上》。
- ⑱ 《说卦传》。
- ⑲ 《雕菰集》卷十六《论语通释自序》，《文选楼丛书》本。
- ⑳ 《雕菰集》卷九《一以贯之解》，《文选楼丛书》本。
- ㉑ 《易通释》“穷”条，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ㉒ 《雕菰集》卷九《一以贯之解》，《文选楼丛书》本。
- ㉓ 《论语补疏》卷下，《焦氏丛书》本。
- ㉔ 《论语补疏》卷上，《焦氏丛书》本。
- ㉕ 《易图略·原筮第八》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ㉖ 刘宗周《人谱》，《四库全书·子部儒家类》。早在刘宗周之前，朱熹曾劝说陈亮放弃事功之学说：“愿以愚言思之，絀去义利双行、王霸并用之说，而从事于惩忿窒欲、迁善改过之事，粹然以醇儒之道自律。”（《晦庵先生文集》卷三十六《答陈同甫书》）
- ㉗ 《雕菰集》卷十三《与朱椒堂兵部书》，《文选楼丛书》本。
- ㉘ 《易章句·系辞下》注，《皇清经解》卷一百三十《焦孝廉易章句》，学海堂刊本。
- ㉙ 《论语·里仁》，杨伯峻《论语译注》，中华书局1980年版，第35页。
- ㉚ 《论语·雍也》，杨伯峻《论语译注》，中华书局1980年版，第54页。
- ㉛ 《论语·卫灵公》，杨伯峻《论语译注》，中华书局1980年版，第161页。
- ㉜ 《易话》卷上，《焦氏丛书》本。
- ㉝ 李镜池《易传探源》，载《周易研究论文集》第一辑，北京师范大学1987年版，第184页。

- ③④ 《易图略·原筮第八》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ③⑤ 《易话》卷上，《焦氏丛书》本。
- ③⑥ 《雕菰集》卷十六《论语何氏集解补疏自序》，《文选楼丛书》本。
- ③⑦ 《易章句·系辞下》，《皇清经解》卷一百三十《焦孝廉易章句》，学海堂刊本。

焦循易学的构架与特征

历史上的易学研究，就方法而言，分为象数和义理两派。前者重视卦象与爻位分析，后者则为探求名理而讲求经义。两派虽然互相排斥，但在易学史上却各具特色。焦循的易学研究，不囿于象数与义理而独树一帜，被当时誉为“非汉，非晋唐，非宋，发千古未发之蕴”。^①那么焦循的易学研究究竟独特在哪里？用焦循自己的话说，就是发明“旁通、相错、时行，破旧说之非”。^②所谓“旁通”、“相错”、“时行”，是焦循研究《周易》创立易学构架的重要法则。同时焦循又将中西算学中的逻辑思维，运用甲乙丙丁为符号而进行逻辑推演，呈现出以算理勾通易理的鲜明特征。本章将重点

介绍焦循易学的构架和特征。

第一节 爻位运动和卦象转型

《周易》六十四卦的三百八十四爻有没有统一的运动规律，卦爻象之间有否转换的内在机制，这既是使中国古代易学研究者时时为之困惑的问题，也是历代治《易》者不得不需要解决的难题。于是自汉代起便产生了所谓的“卦气说”、“八宫说”、“爻辰说”、“卦变说”、“互体说”等等，企图从各个方面来探求、论证、分析爻位运动和卦象变化的规律。然而被誉为“卓然独群，确然不磨”^③的焦循却翻出前人的旧窠，创立了通释全《易》的“旁通”、“相错”、“时行”等法则，建起自己的易学构架。据阮元《通儒扬州焦君传》介绍：

“旁通”者：在本卦，初与四易、二与五易、三与上易。本卦无可易，则旁通于他卦，亦初通于四，二通于五，三通于上。先二五，后初四、三上为“当位”。不俟二五，而初四、三上先行，为“失道”。《易》之道，唯在变通。二五先行而上下应之，此变通不穷者也。或初四先行，三上先行，则上下不能应，然难变而通之，仍大中而上下应。如《乾》四之《坤》初，成《小畜》、《复》，失道矣。变通之，《小畜》二之《豫》五，《姤》二之《复》五，《复》初不能应，《姤》初则能应，《小畜》四不能应，《豫》四则能应。《坎》四之《离》上，成《井》、《丰》，失道矣。变通之，《井》二之《噬嗑》五，《丰》五之《涣》二，《丰》上不能应，《涣》上则能应，《井》三不能

应，《噬嗑》三则能应，此所谓“时行”也。“比例”之义，出于“相错”。如《睽》二之五为《无妄》，《井》二之《噬嗑》五亦为《无妄》，故《睽》之噬肤，即《噬嗑》之噬肤。《坎》三之《离》上成《丰》，《噬嗑》上之三亦成《丰》，故《丰》之日昃，即《离》之日昃。《丰》之日中，即《噬嗑》之日中。《渐》上之《归妹》三，《归妹》成《大壮》，《渐》成《蹇》。《蹇》《大壮》相错成《需》，故《归妹》以须之，即需也。《归妹》四之《渐》初，《渐》成《家人》，《归妹》成《临》，《临》通《遯》，相错为《谦》《履》，故眇能视，跛能履。《临》二之五，即《履》二之《谦》五之比例也。^④

阮元所介绍的“旁通”、“相错”、“时行”、“当位”、“失道”和“比例”等法则，实际上也就是焦循赖以创立的易学构架。

一、达人之情的“旁通”

“旁通”是焦循研究《周易》的主要法则之一。“旁通”一词源出于《易·文言》“六爻发挥，旁通情也”。三国吴人陆绩曾对此作了诠释，认为它是组合六十四卦的由来。“旁通”特指卦爻阴阳爻画之间的相互关系，它具有“旁通厥德”互为贯通的含意。^⑤用“旁通”方法研究《周易》，始于汉代虞翻。虞翻的易学著作早佚，今据唐代学者李鼎祚《周易集解》所保存与收录虞翻的二十余个旁通卦组中，可以粗略地看到所谓“旁通”，实际上是指卦爻辞的一阴一阳的互相置换，以每卦中的阴阳互异而唤起或得到另一卦为其主要目的。如《大有》卦与《比》卦旁通，《复》卦与《姤》卦旁通等等。^⑥然而遗憾的是，

有关虞翻究竟如何运用旁通释《易》的具体步骤，则缺乏详细的文字说明。现在所能依据的，仅见于清代号称“虞易”专家张惠言“全卦对易谓之旁通”这一简要的说明。^⑦应当指出，虞翻向以“卦变”为其研究《周易》的特征，而旁通的运用，也只是对“卦变”说的补充而已。

“旁通”非焦循首创，这在他并不讳言自己曾从汉代荀爽、虞翻等人的易学著作中得到启迪和批评他们易学特点中可以得到证明。《易图略叙目》指出：“升降之说见于荀爽，旁通之说见于虞翻，但荀氏明升降于《乾》《坤》两卦而诸卦不详；虞氏以旁通解《易》而不详升降之义。”^⑧焦循的“旁通”除遵循虞翻以卦爻相互置换的原则之外，不同的是焦循创立了具体运用“旁通”的步骤和几项原则：

凡爻之已定者，不动。其未定者，在本卦，初与四易，二与五易，三与上易。本卦无可易，则旁通于它卦，亦初通于四，二通于五，三通于上。成己所以成物，故此爻动而之正，则彼爻亦动而之正，未有无所之，自正不正人者也。枉己未能正人，故彼此易而各正，未有变己正之爻为不正，以受彼爻之不正者也。虞仲翔三变受上之说，其悖道甚矣。初必之四，二必之五，三必之上，各有偶也。初不之四，二不之五，三不之上，而别有所之，则交非其偶也。虞仲翔谓“过以相与”，为初与五应，二与上应，无是义也。卦始于《乾》、《坤》，初与初索成《震》、《巽》，二与二索成《坎》、《离》，三与三索成《艮》、《兑》，此《乾》《坤》平列也。若《乾》与《坤》重为《否》与《泰》，则否四之初，即一索也；《泰》二之五，

即再索也；《否》上之三，即三索也。若《乾》与《坤》重，《坤》与《坤》重，则《乾》四之《坤》初，即《否》四之初也；《乾》二之《坤》五，即《泰》二之五也；《乾》上之《坤》三，即《否》上之三也。故旁通之义，即由一索、再索、三索之义而推。索即摩也，刚柔相摩，即吾与尔靡之之靡，一以贯之者也。凡旁通之卦，一阴一阳，两两相孚，共十二爻，有六爻静，必有六爻动。《既济》六爻皆定，则《未济》六爻皆不定。六爻发挥，六位时成，谓此十二爻中之六爻也。^⑨

根据焦循归纳的“旁通”法则，其主要内涵有：一、旁通卦必须爻辞阴阳两两相对。二、旁通卦爻的阴阳转换，必须依次序进行。三、旁通的目的是使各爻辞各正其位。所谓阴阳两两相对，是指旁通卦爻必须符合一阴一阳相对而成立的卦组。如《乾》卦六爻全系阳爻组成，那么与《乾》卦相旁通的卦一定是《坤》卦，因为《坤》卦六爻全系阴爻组成，由六爻全阳的《乾》卦与六爻全阴的《坤》卦相对，《乾》《坤》两卦的旁通方能成立。据此，《周易》六十四卦依上述原则类推，分别成《乾》《坤》，《震》《巽》，《坎》《离》等三十二组旁通卦。（见图表1）所谓有次序地进行爻位运动转换，是针对每卦的初、二、三爻辞分别与四、五、六爻辞相互置换而言。其次序首先由每卦的第二爻与第五爻之间进行，再初爻与第四爻、第三爻与上爻之间进行。爻位之间的转换，一般先从本卦中寻求，如本卦不具备条件，则推及它的旁通卦。如《归妹》六爻辞中符合爻位置换条件的仅第二爻和第五爻，初爻与第四爻、三爻与上爻因属性相同而无法爻位置换。《归妹》的旁通卦是《渐》

卦，按旁通原则爻位置换，即成《既济》卦。《既济》是《周易》六十四卦中爻位皆正之卦，因此通过旁通使卦爻各正其位。所以焦循明确指出：“旁通之义，即由一索、二索、三索之义而推。凡旁通之卦，一阴一阳两两相孚，共十二爻，有六爻静，必有六爻动。《既济》六爻皆定，则《未济》六爻皆不定。六爻发挥，六位时成，谓此十二爻中之六爻也。”^⑩

上述旁通法则虽然是显而易见的，但在实际运用中往往相当繁琐。对此，焦循曾推出三十例证，企图以此来论证旁通卦爻之间“由此及彼，由彼及此”^⑪的种种联系。现据《易图略》整理如下：

1. 《同人》九五“大师克相遇”，若非《师》与《同人》旁通，则“师之相克”、“师之相遇”，与《同人》何涉？

2. 《艮》六二“不拯其随”，《兑》二之艮五，《兑》成《随》，《兑》二之“拯”，正是《随》之“拯”。若非《艮》、《兑》旁通，则“不拯其随”之义不可得而明。

3. 《涣》初之《丰》四，《丰》成《明夷》。故《丰》九四言“遇其夷主”，与《涣》六四“匪夷所思”互相发明。若非《丰》、《涣》旁通，则“匪夷所思”、“遇其夷主”，何以解说？

4. 《屯》九五“屯其膏”，即《鼎》九三“雉膏”之膏，《屯》、《鼎》旁通。

5. 需，不进也。晋者，进也。惟《需》、《晋》旁通，故进、不进相反。

6. 《解》上六“射隼于高墉之上”，谓六三旁通于《家人》。《家人》上《巽》为“高墉”。《同人》四之《师》初成《家人》，亦云“乘其墉”。《家人》与《解》旁通，一“墉”字

明之。

7. 噬嗑，食也。“井泥不食”、“井渫不食”，谓未旁通于《噬嗑》。

8. 屯见而不失其居。《蛊》六四“往见”，谓初旁通于《随》四，《随》即成《屯》，是为《随》、《蛊》旁通。

9. 《同人》九三“升其高陵”。上九通于《师》三，《师》成《升》。

10. 《明夷》六五“箕子之明夷”，“箕子”即“其子”。《中孚》九二“鸣鹤在阴，其子和之”，谓九二旁通《小过》六五。惟《小过》六五不和《中孚》之九二，而以四之初成《明夷》，故云“其子之明夷”。苟其子与鸣鹤相和，则明不伤夷，是《中孚》、《小过》旁通。

11. 旁通自此及彼，自近及远，故取义于射。《既济》六爻皆定，不用旁通，则水火不相射。

12. 《困》成《需》，《贲》成《明夷》，则“有言不信”，以《贲》之“小”而合《困》之“有言”为“小有言”。《需》旁通于《晋》，《明夷》旁通于《讼》，则虽小有言而终吉，故《需》、《讼》称“小有言”，《明夷》称“主人有言”。

13. 《明夷》“三日不食”，旁通于《讼》，则“食旧德”。

14. “物畜然后有礼，故受之以履”，《祭义》、《仲尼燕居》皆以“礼”为“履”。《履》旁通于《谦》，故“谦以制其礼”。

15. “井泥不食”，《丰》四之《井》初成《需》，故“需于泥”《丰》成《明夷》。《需》二之《明夷》五为“致寇至”。《传》云“灾在外”，即《丰》“过苟灾”之“灾”。

16. 《小畜》“密云不雨，自我西郊”，其辞又见于《小过》

六五。《小畜》上之《豫》三，则《豫》成《小过》，《中孚》三之上则亦成《需》。以《小过》为《豫》之比例，以《中孚》为《小畜》之比例。解者不知旁通之义，则一“密云不雨”之象，何以《小畜》与《小过》同辞？

17.《家人》何以“行有恒”？上旁通于《解》三，则《解》成《恒》。

18.大畜，时也。《随》四之《蛊》初，即《大畜》，是为“天下随时”。

19.《杂卦传》：“大过，颠也。”而大过，经文不称颠。《颐》六二、六四两称“颠”、“颠”，即“颠实扬休”之“颠”。谓《颐》五空虚。《大过》二往填实之。非《大过》与《颐》旁通，何以经之“颠”在《颐》，而《传》之“颠”在《大过》？

20.《临》初九、九二皆云“咸临”，惟《遯》上之《临》三，则《遯》成《咸》。

21.《兑》九五“孚于剥”，《兑》三之《艮》上成《夬》，《夬》与《剥》旁通，故“孚于剥有厉”，即《夬》之“孚号有厉”。

22.《益》上九“立心勿恒，凶”，向非《恒》、《益》旁通，《恒》之有心，何与《益》事？

23.《同人》四之《师》初，《同人》成《家人》，是以“承家”。

24.师，众也。又以《大有》二之五成《同人》，《同人》则旁通于《师》。

25.《贲》上之《困》三，《困》成《大过》，为“棺槨”

所取。《贲》成《明夷》，中心灭亡，故云“死期将至”。

26.《革》“治历明时”，章部，历法也。惟《涣》二之《丰》五，《丰》成《革》，五“来章”，四“丰部”，所以“治历明时”。不知旁通之义，则不知《丰》之“丰部”，即《革》之“治历”。

27.“或跃在渊，乾道乃革”，谓《乾》成《革》而旁通于《蒙》。渊即泉也，“跃在渊”，犹云“山下出泉”也。

28.《丰》四之《涣》初，《涣》成《中孚》，《丰》成《明夷》，故《明夷》、《涣》皆称“用拯马壮吉”。

29.《夬》二旁通《剥》五成《观》，故《剥·传》云“观象也”。若非旁通，《剥》之象何以有《观》？

30.《巽》二旁通《震》五，《震》成《随》，故《巽》称“随风”。上述焦循所谓的“旁通”三十例证，据笔者考察，可以归纳为如下几种形式：

1. 以旁通卦内容相同的卦爻辞，揭示卦爻之间的关联。如《同人》“九五”爻辞为“大师相克遇”，《同人》的旁通卦为《师》卦，因此“师之相克”、“师之相遇”的确切蕴意便可在《同人》与《师》两卦中求得。

2. 以旁通卦爻的置换而产生新卦，其新卦与它的旁通卦相印证。如《涣》和《丰》通过初爻与四爻转换，《丰》成为《明夷》卦。据《涣》“六四”爻辞“匪夷所思”，而《丰》“九四”爻辞“遇其夷主”，因此《丰》、《涣》、《明夷》三卦通过爻位转化，其内容能够互相印证。

3. 某卦的爻辞内容，与某一组旁通卦爻的置换而产生新卦的爻辞内容互为补充。如《明夷》“六五”爻辞“箕子之明

夷”，《中孚》“九二”爻辞“鸣鹤在阴，其子和之”。按《中孚》的旁通卦是《小过》，通过初爻与四爻置换而成《明夷》卦。由《明夷》联系《中孚》、《小过》两卦来补充说明“箕子之明夷”与“其子和之”的内在联系。^⑫

4. 非旁通卦的卦爻辞内容相同，均由各卦各自寻求旁通卦，以证明卦与卦的性质一致。如《小畜》卦辞“密云不雨，自我西郊”，《小过》“六五”爻辞亦为“密云不雨，自我西郊”。按照旁通原则，《小畜》与《小过》彼此不能进行旁通。但《小畜》的旁通卦是《豫》卦，而且《小过》的旁通卦是《中孚》卦，于是两组旁通卦各自经过初爻与四爻，三爻与上爻，四爻与初爻的互相置换，《小畜》与《小过》均变为《需》卦，因此经过旁通同样能揭示非旁通卦组之间的联系。

焦循运用“旁通”法则研究《周易》，是他改造了虞翻的“旁通说”，进一步发展了《周易》中阴阳互相对立、互相依存的原则，并将这个原则贯彻于六十四卦三百八十四爻之中。在充分肯定每卦每爻都有其对立面的同时，揭示了在一个旁通卦组十二爻中，由现显的六爻推导出必然隐伏着与此六爻互相依存的彼六爻。所以焦循说：“《易》重旁通乃卦之序，不以旁通而以反对，用反对者，正所以用旁通也。无反对即用旁通为序，见反对有穷而旁通不穷也。”然而用旁通法则研究《周易》，意味着焦循试图从正反两个方面考察事物，把事物互相转化关系扩大为普遍法则。其优点在于克服将卦爻看成一成不变的静态孤立物，而是作为一个动态平衡的整体加以系统研究。其缺点在于旁通本为曲意附会，借象解经，人为地造成许多对立面。清初学者顾炎武曾批评为“象外生象，穿凿附

会”。^⑬然而焦循的“旁通”法则，主观假说大于客观，其结果必然是使一些本来不具联系的卦爻反而形成了必然联系的卦爻，本来极易理解的卦爻反而显得繁杂与模糊不清。

焦循虽然以“旁通”揭示卦爻之间的相互联系，但他却从卦爻阴阳对立与推演中发现了《易传》关于“情”的意蕴。他说：“六爻发挥，旁通情也。成己在性之各正，成物在情之旁通，非通乎情，无以正乎情。情属利，性属贞，故利贞兼言性情，而旁通则专言情，旁通以利也，所谓感于物而动，性之欲也。”^⑭如何理解焦循所谓的“旁通之情”？焦循对此作了重点诠释：

格物者，旁通情也。情与情相通，则自不争，所以无讼者，在此而已。旁通以情，此格物之要也。修身为齐家、治国、平天下之本，格物为致和、诚意、正心、修身之本，故两言此谓知本。忿懣恐惧，好乐忧患，情也；不得其正者，不能格物也，不能通情也。能格物，则能近取譬矣。……情通于家则家齐，情通于国则国治，情通于天下则天下归仁，而天下平。《大学》特指出情字、性字，以为格物之目，而于絜矩之道畅言之。《易传》曰：“各正性命，保合太和，乃利贞。”又曰：“利贞者。性情也。”保合太和则无讼，而归其本于性情。夫人皆相见以情，而已独无情，志乃畏矣。民自畏其无情，则天下皆情矣。^⑮

所谓“格物”，是《大学》中提出实现天下大治的八个步骤之一，即“格物”、“致知”、“诚意”、“正心”、“修身”、“齐家”、“治国”、“平天下”，其中“格物”又是八个之中最为基础的一个步骤，由格物而致知、正心、诚意、修身以至齐家、治国、

平天下。焦循将“格物”解释为旁通之情，正表明人人情与情通，则修齐治平便可一以贯之。这种抽象的思辩与推理，焦循以卦爻的旁通作了一番演绎：

《乾》五刚中性也，《坤》五柔中情也，必以《乾》二通于《坤》五而为元、为仁。次以《坤》初之《乾》四而为亨、为礼，《乾》成《家人》，《坤》成《屯》，《家人》则旁通于《解》，《解》二之五成《萃》，为利、为义，然后《家人》上之《解》三成《既济》，为贞、为成性、为尽性。其《坤》五之成《比》，亦元也，仁也；成《屯》亦亨也，礼也。《屯》旁通于《鼎》，《鼎》二之五亦利也，义也。然后《屯》三之《鼎》成《既济》亦贞也，成性也，尽性也。《乾》非通乎《坤》，又通乎《解》，则性不可得而正，即性不可得而通乎？《坤》通乎《家人》，《坤》通乎《解》，《坤》之成《屯》，亦通乎《鼎》。《乾》、《坤》、《屯》、《家人》各成《既济》，各正性命也。而《乾》孚于《坤》，《家人》孚于《解》，《屯》孚于《鼎》，其柔中者无不化为刚中。是情以旁通而皆可以为善，则保合太和也。……^{①6}

将情通与格物联系起来，一方面固然出自“孔子叹才难，孟子道性善，皆本乎此”的“羲、文、孔、孟之传者”，另一方面又认为旁通之情为格物之要。由此可见，焦循创立的“旁通”，实是通过易学的卦爻位转换运动，从“情”的思想出发，阐明儒家所追求的修身、齐家、治国、平天下的政治理想。正如他在理解“仁”字时说：“不使天下之立达皆出于己之施，忠恕之道，至此始尽，圣人之仁至此始大。一贯之指至此合内外出

处而无不通。”^⑦

六十四卦旁通图 (1)

乾 ☰ ☰ 坤	坎 ☵ ☵ 离	震 ☳ ☳ 巽	艮 ☶ ☶ 兑
同人 ☲ ☲ 师	大有 ☰ ☰ 比	随 ☰ ☰ 蛊	渐 ☳ ☳ 归妹
屯 ☳ ☳ 鼎	家人 ☲ ☲ 解	革 ☱ ☱ 蒙	蹇 ☵ ☵ 睽
小畜 ☴ ☴ 豫	复 ☴ ☴ 姤	夬 ☱ ☱ 剥	谦 ☶ ☶ 履
节 ☵ ☵ 旅	贲 ☶ ☶ 困	丰 ☱ ☱ 涣	井 ☵ ☵ 噬嗑
临 ☵ ☵ 遯	升 ☴ ☴ 无妄	大畜 ☰ ☰ 萃	大壮 ☰ ☰ 观
需 ☵ ☵ 晋	明夷 ☲ ☲ 讼	泰 ☰ ☰ 否	损 ☶ ☶ 咸
恒 ☳ ☳ 益	中孚 ☴ ☴ 小过	大过 ☱ ☱ 颐	既济 ☵ ☵ 未济

二、一定尊卑的“当位”与“失道”

易学中的“当位”和“失道”，本指每一卦六根爻画所居爻位而言，它也是历来易学家作为观测卦爻象依据的传统方法。《周易》六十四卦中的任何一卦，均由阴“--”与阳“—”两种不同符号组合而成。按照传统易说，每一卦的阴爻居二、四、六爻位，阳爻则居初、三、五爻位，按这样的次序排列而成的卦称之为“当位”，反之则为“失道”。一般又都以每卦的二五爻位作为区别当位与失道的标准。当位与失道是焦循藉以判断卦爻象吉凶祸福的主要依据。在焦循看来，《周易》六十四卦三百八十四爻之间的爻位运动，始终是伴随着当位与失道而展开的。他指出：

《易》之变动也，非当位，即失道，两者而已。何为

当位？先二五，后初四、三上是也。何谓失道？不俟二五，而初四、三上先行是也。当位则吉，失道则凶。然吉可变凶，凶可化吉。吉何以变凶？《乾》二先之《坤》五，四之《坤》初应之，《乾》成《家人》，《坤》成《屯》，是当位而吉者也。若不知变通，而以《家人》上之《屯》三，成两《既济》，其道穷矣。此亢龙所以为穷之灾也，此吉变凶也。凶何以化吉？《乾》二不之《坤》五，而四先之《坤》初，《乾》成《小畜》，《坤》成《复》，是失道而凶者也。若能变通，以《小畜》通《豫》，以《复》通《姤》，《小畜》、《复》初四虽先行，而《豫》、《姤》初四则未行，以《豫》、《姤》补救《小畜》、《复》之非，此不远复，所以修身也，此凶变吉也。惟凶可以变吉，则示人以失道变通之法；惟吉可以变凶，则示人以当位变通之法。《易》之大旨，不外此二者而已。^⑩

如何理解焦循的当位与失道？如用现代的语言来解释，即每一组阴阳爻画相对的旁通卦先由二五爻位进行置换，然后再将初四爻位和三上爻位置换，按照这样的次序进行爻位转换便是当位，反之则为失道。现以《艮》、《兑》两卦为例。《兑》卦第二爻位是阳爻，《艮》卦第五爻位是阴爻，显然这是一组失道的旁通卦。现据焦循确立的当位、失道原则，由《兑》卦的第二爻（即九二）与《艮》卦的第五爻（即六五）互相置换，所成《随》、《渐》皆当位之卦；随后由《随》、《渐》两卦的初爻四爻或三爻上爻置换，分别得《屯》、《家人》、《蹇》、《革》当位四卦。反之，如由《兑》、《艮》两卦初爻四爻或三爻上爻置换，而所得《贲》、《节》、《谦》、《夬》失道四卦。据焦循《易

图略》所载“当位失道图”，总《周易》六十四卦可以推导出以下六种形式：

1. 以当位得《家人》、《屯》、《革》、《蹇》四卦的有《乾》、《坤》、《震》、《巽》、《坎》、《离》、《艮》、《兑》、《同人》、《师》、《比》、《大有》、《随》、《蛊》、《渐》、《归妹》十六卦。

2. 以当位得《家人》、《屯》、《既济》、《咸》四卦的有《家人》、《解》、《屯》、《鼎》、《小畜》、《豫》、《复》、《姤》、《节》、《旅》、《贲》、《困》、《临》、《遯》、《大畜》、《萃》十六卦。

3. 以当位得《既济》、《益》、《革》、《蹇》四卦的有《革》、《蒙》、《蹇》、《睽》、《夬》、《剥》、《谦》、《履》、《丰》、《涣》、《井》、《噬嗑》、《升》、《无妄》、《大壮》、《观》十六卦。

4. 以当位得《既济》、《益》、《既济》、《咸》四卦的有《需》、《晋》、《明夷》、《讼》、《泰》、《否》、《损》、《咸》、《恒》、《益》、《中孚》、《小过》、《大过》、《颐》、《既济》、《未济》十六卦。

5. 以失道得《明夷》、《需》、《明夷》、《需》四卦的有《乾》、《坤》、《坎》、《离》、《震》、《巽》、《艮》、《兑》、《小畜》、《豫》、《复》、《姤》、《夬》、《剥》、《谦》、《履》、《节》、《旅》、《贲》、《困》、《丰》、《涣》、《井》、《噬嗑》、《需》、《晋》、《明夷》、《讼》、《中孚》、《小过》、《大过》、《颐》三十二卦。

6. 以失道得《既济》、《泰》、《既济》、《泰》四卦的有《同人》、《师》、《比》、《大有》、《随》、《蛊》、《渐》、《归妹》、

《家人》、《解》、《屯》、《鼎》、《革》、《蒙》、《蹇》、《睽》、《临》、《遯》、《升》、《无妄》、《大畜》、《萃》、《大壮》、《观》、《泰》、《否》、《损》、《恒》、《咸》、《益》、《既济》、《未济》三十卦。(详见图表2)

利用当位失道，致使卦爻位置换、转换运动规律化，是焦循发展了《周易》有关爻位相应的理论。《易纬·乾凿度》指出：“六画而成卦，三画以下为地，四画以上为天，物感以动，类相应也。易气从下生，动于地之下，则应于天之下；动于地之中，则应于天之中；动于地之上，则应于天之上。初以四，二以五，三以上，此之谓应。”利用术数分析爻位，预测卦象，本是汉代易学家所拟定的，它使原来已够玄虚的占卜术更增添了神秘性。然而焦循的当位与失道旨在“惟凶可以变吉，则示人以失道变通之法。惟吉可以变凶，则示人以当位变通之法”，^①“《易》之大旨，不外此二者而已”。^②对此牟宗三曾将当位归纳为：一、凡先二五，后初四、三上，以变成《家人》、《屯》、《革》、《蹇》四卦者为当位。二、凡先二五，后初四、三上，以变成《既济》、《咸》者为当位。三、凡先二五，后初四、三上，以变成《既济》、《益》者为当位。失道归纳为：一、凡不先二五，而先初四、三上以成《需》、《明夷》者为失道。二、凡不先二五，而先初四、三上以成《既济》、《泰》者为失道。三、凡成两《既济》者，无论其先二五，或不先二五，皆为失道。同时牟宗三又以“生生条理”作为判断当位与失道的依据，并从道德哲学的角度指出：当位失道间不容发，只看其动是否能先二五，及是否能终而有始。此两条件皆尽，则为元亨利贞而吉，反之即为失道而凶。先二五者，立其元，

开其机，而有序有理也。终而有始者，生生不息之谓也。唯有序有理之动始能生生不息，生生不息正所以显序理之动也。生生条理，即是旁通情也，即是以情系情，即是情欲之谐和，即是保合太和，即是忠恕一贯之道。^①其实这也正是焦循通过当位与失道来阐发他的社会思想的。他认为：

《易》言教者三卦，《坎》“习教事”，《临》“教思无穷”，《观》“观民设教”。《渐》上之《归妹》三成《大壮》，《渐》初之《归妹》四成《临》，皆失道也。《渐》成《既济》，《归妹》成《泰》，与《坎》成《需》，《离》成《明夷》同，则失道又失道者也。唯失道所以教之，唯失道而教之，即能复于道，所以性虽限于命，而无不善也。《中庸》言“修道之谓教”，而推本于“天命之谓性，率性之谓道”，明教本于性，而道复于教，即《易》义也。道者一阴一阳矣，后顺得常也。^②

既然《易》的当位与失道是体现圣人的明教复道，而明教复道的目的在于“后顺得常”，即恢复正常的社会秩序，而爻画的阴阳迭用以使道保持永恒，所以焦循认为：“阴阳非治乱也，有阴无阳则消，有阳无阴则亢，亢与消皆乱也。一阴一阳，迭用柔刚，则治矣。故曰‘一阴一阳之谓道’，道以治言，不以乱言也，失道乃乱也。圣人治天下，欲其长治而不乱，故设卦系辞以垂万世，岂曰治必有乱乎！《孟子》言一治一乱，总古今之事迹而为言，非一阴一阳之谓。”^③正是出自这种维护封建社会秩序的目的，焦循提出当位失道的根本在于重定名分：“《吕氏春秋·处方篇》：‘凡为治必先定分。君臣、父子、夫妇六者，当位则不逾节，而上不苟为矣！少不悖辟，而长不简慢

矣!’当位二字本《易》，此当时《易》经师所传，吕氏采之。”^②由此可见，当位与失道作为旁通法则的补充，一方面是他恪守儒家“忠恕之道”在易学的反映，一方面则是他创立“时行”法则，通释《周易》全经的主要步骤。

六十四卦当位失道图 (2)

〔当位卦〕	〔失道卦〕
乾䷀䷁坤	
二之五 同人䷌䷍比	四之初 上之三 小畜䷈䷈复 夬䷪䷪谦
四之初 上之三 家人䷤䷤屯 革䷰䷰蹇	上之三 四之初 需䷄䷄明夷需䷄䷄明夷
坎䷜䷜离	
二之五 比䷇䷇同人	初之四 三之上 节䷻䷻贲 井䷯䷯丰
四之初 三之上 屯䷂䷂家人 革䷰䷰蹇	三之上 初之四 需䷄䷄明夷需䷄䷄明夷
震䷲䷲巽	
五之二 随䷐䷐渐	四之初 三之上 复䷗䷗小畜井䷯䷯丰
四之初 三之上 既济䷾䷾益 革䷰䷰蹇	上之三 四之初 泰䷊䷊既济泰䷊䷊既济
需䷄䷄晋	
二之五 既济䷾䷾否	四之初 上之三 需䷄䷄颐 需䷄䷄小过
四之初 上之三 既济䷾䷾益 既济䷾䷾咸	上之三 四之初 需䷄䷄明夷需䷄䷄明夷
夬䷪䷪剥	

〔当位卦〕

二之五 观
 革 ䷰ ䷓ 益
 四之初 上之三
 既济 ䷾ ䷩ 蹇 ䷦ ䷰ 革
 明夷 ䷣ ䷣ 讼
 五之二
 既济 ䷾ ䷾ 否
 四之初 上之三
 既济 ䷾ ䷾ 益 既济 ䷾ ䷾ 咸
 泰 ䷊ ䷊ 否
 五之二
 既济 ䷾ ䷾ 否
 四之初 上之三
 既济 ䷾ ䷾ 益 既济 ䷾ ䷾ 咸
 损 ䷨ ䷨ 咸
 二之五
 益 ䷩ ䷩ 咸
 四之初 上之三
 益 ䷩ ䷩ 既济 既济 ䷾ ䷾ 咸
 恒 ䷟ ䷟ 益
 二之五
 咸 ䷞ ䷞ 益
 四之初 上之三
 既济 ䷾ ䷾ 益 既济 ䷾ ䷾ 咸
 中孚 ䷼ ䷼ 小过
 二之五
 益 ䷩ ䷩ 咸
 四之初 上之三
 益 ䷩ ䷩ 既济 既济 ䷾ ䷾ 咸
 艮 ䷳ ䷳ 兑
 五之二
 渐 ䷴ ䷴ 随

〔失道卦〕

四之初 三之上
 需 ䷄ ䷄ 颐 夬 ䷪ ䷪ 谦
 三之上 四之初
 需 ䷄ ䷄ 明夷 需 ䷄ ䷄ 明夷
 四之初 上之三
 明夷 ䷣ ䷣ 中孚 明夷 ䷣ ䷣ 大过
 三之上 四之初
 明夷 ䷣ ䷣ 需 明夷 ䷣ ䷣ 需
 初之四 上之三
 泰 ䷊ ䷊ 益 泰 ䷊ ䷊ 咸
 上之三 四之初
 泰 ䷊ ䷊ 既济 泰 ䷊ ䷊ 既济
 四之初 三之上
 损 ䷨ ䷨ 既济 泰 ䷊ ䷊ 咸
 三之上 四之初
 泰 ䷊ ䷊ 既济 泰 ䷊ ䷊ 既济
 四之初 上之三
 泰 ䷊ ䷊ 益 恒 ䷟ ䷟ 既济
 上之三 四之初
 泰 ䷊ ䷊ 既济 泰 ䷊ ䷊ 既济
 四之初 上之三
 中孚 ䷼ ䷼ 明夷 需 ䷄ ䷄ 小过
 三之上 四之初
 需 ䷄ ䷄ 明夷 需 ䷄ ䷄ 明夷
 初之四 上之三
 贲 ䷖ ䷖ 节 谦 ䷎ ䷎ 夬

〔当位卦〕	〔失道卦〕
初之四 家人 ䷤ 屯	上之三 初之四 蹇 ䷦ 革 明夷 ䷣ 需 明夷 ䷣ 需
同人 ䷌ 师	
二之五 同人 ䷌ 比	四之初 上之三 家人 ䷤ 临 革 ䷰ 升
初之四 家人 ䷤ 屯	上之三 上之三 四之初 革 ䷰ 蹇 既济 ䷾ 泰 既济 ䷾ 泰
比 ䷇ 大有	
二之五 比 ䷇ 同人	四之初 三之上 屯 ䷂ 大畜 革 ䷰ 升
初之四 屯 ䷂ 家人	三之上 三之上 四之初 革 ䷰ 蹇 既济 ䷾ 泰 既济 ䷾ 泰
随 ䷐ 蛊	
二之五 随 ䷐ 渐	四之初 上之三 屯 ䷂ 大畜 革 ䷰ 升
四之初 屯 ䷂ 家人	三之上 三之上 四之初 革 ䷰ 蹇 既济 ䷾ 泰 既济 ䷾ 泰
渐 ䷴ 归妹	
五之二 渐 ䷴ 随	四之初 上之三 家人 ䷤ 临 蹇 ䷦ 大壮
初之四 家人 ䷤ 屯	上之三 上之三 初之四 蹇 ䷦ 革 既济 ䷾ 泰 既济 ䷾ 泰
家人 ䷤ 解	
二之五 家人 ䷤ 萃	四之初 三之上 家人 ䷤ 临 既济 ䷾ 恒
四之初 家人 ䷤ 屯	上之三 上之三 四之初 既济 ䷾ 咸 既济 ䷾ 泰 既济 ䷾ 泰
屯 ䷂ 鼎	
二之五 屯 ䷂ 遯	初之四 三之上 屯 ䷂ 大畜 既济 ䷾ 恒
四之初 屯 ䷂ 家人	三之上 三之上 四之初 既济 ䷾ 咸 既济 ䷾ 泰 既济 ䷾ 泰

〔当位卦〕	〔失道卦〕
革䷰䷰蒙	
革 ^{二之五} ䷰䷰观	
既济 ^{四之初} ䷾䷾益 ^{三之上} 革䷰䷰蹇	既济 ^{四之初} ䷾䷾损 ^{三之上} 革 ^{三之上} ䷰䷰升
蹇䷦䷦睽	既济 ^{三之上} ䷾䷾泰 ^{初之四} 既济䷾䷾泰
蹇 ^{二之五} ䷦䷦无妄	
既济 ^{四之初} ䷾䷾益 ^{上之三} 蹇䷦䷦革	既济 ^{四之初} ䷾䷾损 ^{三之上} 蹇䷦䷦大壮
小畜䷈䷈豫	既济 ^{三之上} ䷾䷾泰 ^{初之四} 既济䷾䷾泰
家人 ^{二之五} ䷤䷤萃	
家人 ^{四之初} ䷤䷤屯 ^{三之上} 既济䷾䷾咸	小畜 ^{初之四} ䷈䷈复 ^{上之三} 需䷄䷄小过
复䷗䷗姤	需 ^{上之三} ䷄䷄明夷 ^{四之初} 需䷄䷄明夷
屯 ^{五之二} ䷂䷂遯	
屯 ^{四之初} ䷂䷂家人 ^{三之上} 既济䷾䷾咸	复 ^{四之初} ䷗䷗小畜明夷䷣䷣小过
谦䷎䷎履	明夷 ^{三之上} ䷣䷣需 ^{四之初} 明夷䷣䷣需
蹇 ^{五之二} ䷦䷦无妄	
既济 ^{四之初} ䷾䷾益 ^{上之三} 革䷰䷰蹇	明夷 ^{四之初} ䷣䷣中孚 ^{上之三} 谦䷎䷎夬
节䷻䷻旅	明夷 ^{上之三} ䷣䷣需 ^{四之初} 明夷䷣䷣需
屯 ^{五之二} ䷂䷂遯	
屯 ^{四之初} ䷂䷂家人 ^{三之上} 既济䷾䷾咸	节 ^{四之初} ䷻䷻贲 ^{三之上} 需䷄䷄小过
	需 ^{三之上} ䷄䷄明夷 ^{四之初} 需䷄䷄明夷

〔当位卦〕	〔失道卦〕
<p>贲䷖困</p> <p>五之二 家人䷤萃</p> <p>四之初 上之三 家人䷤屯 既济䷾咸</p>	<p>四之初 上之三 贲䷖节 明夷䷣大过</p> <p>上之三 四之初 明夷䷣需 明夷䷣需</p>
<p>丰䷶涣</p> <p>五之二 革䷰观</p> <p>上之三 四之初 革䷰蹇 既济䷾益</p>	<p>四之初 上之三 明夷䷣中孚 丰䷶井</p> <p>上之三 四之初 明夷䷣需 明夷䷣需</p>
<p>井䷯噬嗑</p> <p>二之五 蹇䷦无妄</p> <p>上之三 初之四 蹇䷦革 既济䷾益</p>	<p>初之四 上之三 需䷄颐 井䷯丰</p> <p>上之三 四之初 需䷄明夷 需䷄明夷</p>
<p>临䷒遯</p> <p>五之二 屯䷂遯</p> <p>四之初 初之四 既济䷾咸 屯䷂家人</p>	<p>四之初 上之三 临䷒家人 泰䷊咸</p> <p>上之三 四之初 泰䷊既济 泰䷊既济</p>

〔当位卦〕

升䷭䷮无妄

二之五
蹇䷦䷮无妄

初之四
既济䷾䷾益

三之上
蹇䷦䷮革

大畜䷙䷙萃

五之二
家人䷤䷤萃

四之初
家人䷤䷤屯

上之三
既济䷾䷾咸

大壮䷡䷡观

二之五
革䷰䷰观

初之四
既济䷾䷾益

三之上
革䷰䷰蹇

大过䷛䷛颐

二之五
咸䷞䷞益

初之四
既济䷾䷾益

三之上
咸䷞䷞既济

〔失道卦〕

初之四
泰䷊䷊益

上之三
升䷭䷮革

三上之
泰䷊䷊既济

初之四
泰䷊䷊既济

四之初
大畜䷙䷙屯

上之三
泰䷊䷊咸

上之三
泰䷊䷊既济

四之初
泰䷊䷊既济

初之四
泰䷊䷊益

三之上
大壮䷡䷡蹇

三之上
泰䷊䷊既济

初之四
泰䷊䷊既济

初之四
需䷄䷄颐

三之上
大过䷛䷛明夷

三之上
需䷄䷄明夷

初之四
需䷄䷄明夷

〔当位卦〕	〔失道卦〕
既济 ䷾ 未济 ䷿	
<div style="display: flex; justify-content: space-around;"> 二之五 </div> 既济 ䷾ 否 ䷋	<div style="display: flex; justify-content: space-around;"> 四之初 上之三 </div> 既济 ䷾ 损 ䷨ 既济 ䷾ 恒 ䷟
<div style="display: flex; justify-content: space-around;"> 四之初 上之三 </div> 既济 ䷾ 益 ䷩ 既济 ䷾ 咸 ䷞	<div style="display: flex; justify-content: space-around;"> 三之上 四之初 </div> 既济 ䷾ 泰 ䷊ 既济 ䷾ 泰 ䷊

三、趋时贵变的“时行”

中国古代，人们活动的环境与天时密切相关，在先秦的典籍中就有强调“时”对于人事活动的重要意义。《尚书·尧典》提出“历象日月星辰，敬授人时”，以天象的运行规律制定历法，指导人们按时令与节气从事农耕。《尚书·洪范》则运用“时”的观念用于政治，所谓“日月岁时既易，百谷用不成，人用昏不明，俊民用微，家用不宁”。“时”被赋予治理国家久治长安的特定含意。《易传》汲取了《洪范》关于“时”的观念，并发展为论述占卦过程，诠释卦爻象，阐发卦爻辞的一个主要概念。如《系辞上》说：“法象莫大乎天地，变通莫大乎四时。”“时”与天地一起，成为宇宙演变过程中的主要动因。宋代理学家视《周易》为专论天人之道的儒家经典，“时义”、“时用”等专名一再用于《易传》的研究。如著名理学家程颐提出“看《易》，且要知时”，“《豫》之时义大矣哉”等。清代乾嘉学者惠栋认为：“《易》道深矣！一言以蔽之曰：时中。孔子作《彖传》，言时者二十四卦，言中者三十五卦。《象传》言时者六卦，言中者三十八卦。”^②焦循与历史上的易学家一样也重视“时”的观念，提出“时行”说。

“时行”一词，渊源于《彖传》对《大有》卦基本意义的诠释。如《大有》：“柔得尊位，大中而上下应之曰大有。其德刚健而文明，应乎天而时行，是以元亨。”^⑥据宋代学者项世安认为，《大有》的上下卦分别为《乾》与《离》，“六五”爻位居天位得卦之中，上下五阳皆与之应，故曰应乎天而时行。焦循创立的“时行”，则是在旁通卦组的基础上，通过当位与失道的爻位分析，使卦爻按照元、亨、利、贞周而复始的不断转换运动。他说：

《传》云：“变通者，趋时者也。”能变通即为时行。时行者，元亨利贞也。更为此图以明之，而行健不已，教思之无穷，孔门贵仁之旨，孟子性善之说，悉可会于此。《大有》二之五，为《乾》二之《坤》五之比例，故《传》言元亨利贞之义，于此最明。云大中而上下应之，大中谓二之五为元，上下应则亨也，盖非上下应，则虽大中不可为元亨。《既济》传云：“利贞，刚柔正而位当也。”“刚位正，则六爻皆定，贞也，贞而不利，则刚柔正而位不当，利而后贞，乃能刚柔正而位当。由元亨而利贞，由利贞而复为元亨，则时行矣。”^⑦

焦循认为时行的目的在于六十四卦经过爻位转换避免出现两个重复的《既济》卦。对此，焦循亦称之为“大中上下应”。所谓“大中”，一般是指每卦中的“六二”爻辞和“九五”爻辞。自汉代以来，论《易》者都认为《周易》六十四卦中的任何一卦，都由上下二个单位组成（或称内外两卦），由于“六二”和“九五”两爻分别居于上卦与下卦之中，所以又有“居中”、“得中”等称谓。如《需》的上卦为《坎》，下卦为《乾》，其

“六二”、“九五”两爻各居上下两卦之中位。“上下应”又可分为“上应”与“下应”两种。“上应”是指每一组旁通卦二五爻位置组合成新卦，继之以三上爻位置换。如果继之以初四爻位置换则称“下应”。凡能“大中上下应”的卦为“元亨”，象征着“吉”。如《乾》《坤》两卦首先进行二五爻位置换成《同人》与《比》两卦，即所谓的“大中”，随后由《同人》、《比》两卦继之以三上爻位的置换成《革》与《蹇》两卦，或者由《同人》、《比》继之以初四爻位的置换成《家人》与《屯》两卦，前者称“上应”，后者称“下应”。这样组合而成的《家人》、《屯》、《革》、《蹇》四卦均被视为“元亨”。由于上述四卦之间并不具备旁通的条件，因此也就违背了“一阴一阳为之道”的易学原则。所以各卦还必须寻求符合“两两相孚”的旁通卦而成为“利贞”。据此，《家人》与《解》旁通，《屯》与《鼎》旁通，《革》与《蒙》旁通，《蹇》与《睽》旁通。然后再以“大中上下应”的原则进行爻位置换，直至最后形成《既济》《咸》或者《既济》《益》两卦，至此“元亨利贞”周而复始的爻位运动才告完成。

当然，六十四卦并非一定遵循“大中上下应”的原则，它通过其他途径也能进行卦爻元亨利贞的循环。现亦以《乾》、《坤》两卦为例。如先进行三上爻位置换（上应）或初四爻位置换（下应），分得《夬》《谦》《小畜》《复》四卦。但是这四卦之间既不能成立“旁通”，又不再具备“大中上下应”的条件，因此唯一的途径只有通过寻找各自的旁通卦：《夬》与《剥》旁通，《谦》与《履》旁通，《小畜》与《豫》旁通，《复》与《姤》旁通，再经“大中”和“上下应”的爻位置换

运动，直至得《既济》《咸》或《既济》《益》两卦为止。总六十四卦而言，时行的结果不外乎《家人》、《屯》、《革》、《蹇》、《益》、《咸》、《既济》七卦。它的形式又可分为：二五先行当位变通不穷、初四先行不当位变而通之仍大中而上下应、三上先行不当位变而通之仍大中而上下应三种。

焦循“时行”法则的特点，在于他不再囿于传统易学致力于一卦一爻左支右诎的论述，而是将六十四卦作为一个必然联系的整体加以考察。如焦循曾将六十四卦中言“元”者集拢为二十四卦，以“时行”法则进行各卦之间的爻位置换，全面阐述了“元”字在诸卦中“或明言之，或互言之”的意义所在。^②以“时行”来揭示卦爻间的联系，体现了他对《周易》变通理论的改造。他说：

时行即变通以趋时，元亨利贞全视乎此。《易》者变通之谓，因变通而有大中上下应，有四象，故曰《易》有太极，《易》有四象。大中，元也；上下应，亨也；变通不穷，利也；终则有始，利而贞也。圣人教人存有余而不可终尽，故如是乃宜，如是乃不穷。仪即宜也，象即似也，似者继续也，继善而续终，则长久不已矣，此当位之变通也。……圣人教人改过如此，皆于爻之所示之。盖当位则虚其盈，盈不可久。不当位则忧其消，消亦不可久。故盈宜变通，消亦宜变通，所谓时行也。^③

显然，时行是在旁通、当位与失道的基础上深化了的卦爻位周而复始的运动规律，他不仅发展了《易传》中“时”的观念，而且焦循藉此易学趋时求变的时行规律，进一步阐发他对当时社会现状的理解：

君子小人，犹阴阳寒暑。贵而在上，自王以至令长，皆君子也；贱而在下，农工商贾，皆小人也。在君子，宜孚于小人；在小人，宜进于君子。故寒往暑来，亦暑往寒来；日往月来，亦月往日来；小往大来，亦大往小来。大来固吉，小来亦非凶也。《泰》卦之下天上地，尊卑倒置，而谓之泰者，以其能变通也。《否》上天下地，而谓之否者，以其能变通也。故曰否之匪人，不利君子，贞。《否》卦原是君子，以不能孚于小人，一己独正，故不利也。阴阳有尊卑，而无善恶。尊而光，卑而顺，皆善也，上慢下暴，皆不善也。唯寒变为暑，暑变为寒，乃为时行，乃为天道，乃为大和，是之为《泰》。谓当寒而燠，当暑而凉，恒寒恒燠，即反时为灾，斯谓之否。……明曰变通，配四时，是寒暑皆时也，其往来皆通也。通即泰也。寒极承以春夏，固是泰；暑极承以秋冬，亦是泰。否极而泰，由君子能通之。……否泰之义不明，而大小往来之义遂晦，于是各持“君子道长”之见，而攻击倾轧。即使得正，而己不利于君，不利于民。所谓“不利君子，贞也”。是真否也。^⑤

自先秦以来，社会等级的划分，主要是以身份的属性区别为两大类，即以统治者与贵族为代表的“君子”与以农工商贾为代表的“小人”两个对立的社会群体。前者“贵而在上”，后者“贱而在下”；前者统治后者，后者从属于前者。两者的关系与地位的变化消长，一如《易》的阴、阳。两者之间属性的转换，犹如《周易》中的《泰》、《否》两卦。《泰》虽下天上地，尊卑倒置，但可以通过“孚于小人”的变通，从而获得“小

人”的拥护与崇敬，至于农工商贾如能不断地进行自我道德修炼，也能参与政治而转为“君子”。这也就是所谓的“小人进于君子”。因此《泰》虽然“尊卑倒置”，但是能变通，能使社会长治久安，故仍为“泰”。焦循认为这是最为理想的社会秩序，同可称为“时行”、为“天道”、为“太和”。其次，上天下地的《否》，由于“恒寒恒燠”，不能变通，即不能时行。所以也无法转换两者的关系，君子恒为君子，小人恒为小人，君子不能孚众，小人不能进身，两者的对立势必给社会带来危机，即所谓的“反时为灾，斯谓之否”。因此在焦循看来，泰、否（否极而泰、泰极而否）转换的关键在于变通，而掌握变通的是“君子”。如果君子不明“泰否之义”，只懂“寒极承以春夏”的四季变化，而不了解“暑极承以秋冬”的道理，也无法进行变通。也正因此，焦循借助易学的时行规律，体验和观察到整个世界处于不断日新变化的过程中，趋时求变是人类社会的发展定势，而时行的内容也就是由农工商贾之“进于君子”，其中也暗寓了焦循要求社会改革的愿望。

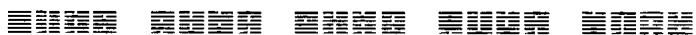
众所周知，《周易》作为儒家经典之一，备受历代学者的重视。尤其是《易传》所宣扬的“先王之道”、“四圣之言”一直被古代学者认定为绝对真理，然而它的“时”的观念却与儒家绝对真理的世界观相牴牾，从而也表现出对它的某种程度的抑制。历史上的许多有志于改革的思想家、政治家也都从《易传》“时”的观念中受到不小的启迪，并以此建立自己思想的理论基础。北宋学者李觏倡议改革，提出“彼礼乐损益盖以时之宜”，^①强调“因时立事”。^②王安石依托《易传》“四时往来，消息盈虚，与时偕行”作为他的变法理论根据。近代变法维新

的首创者康有为主张“随时立宪”、“是非随时”，作为打击保守派的武器。明乎此，才能理解焦循为什么说“时之为变通，不烦言而决矣”的真正含义，当然焦循终究未能突破儒家传统观念的束缚。

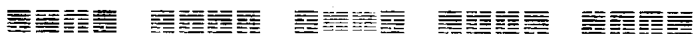
六十四卦时行图 (3)

1. 二五爻位置换当位变通图

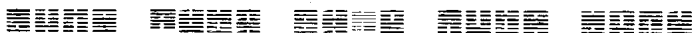
乾坤坎离 巽震兑艮 小畜豫困贲 姤复节旅 夬剥涣丰



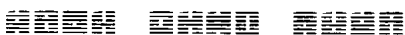
同人比比同人 渐随随渐 家人萃萃家人 遯屯屯遯 革观观革



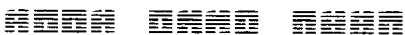
同人师比大有 渐归妹随蛊 家人解萃大畜 遯临屯鼎 革蒙观妣



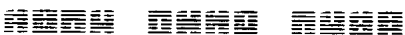
井噬履谦 中孚小过大过颐 讼明夷需晋



蹇无妄无妄蹇 益咸咸益 否既济既济否

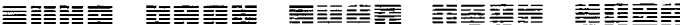


蹇睽睽升 益恒咸损 否泰既济未济

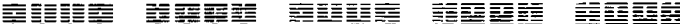


2. 初四爻位置换不当位变通图

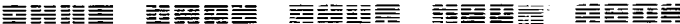
乾坤震巽 坎离艮兑 同人师归妹渐 比大有蛊随 革蒙睽蹇



小畜复复小畜 节贲贲节 家人临临家人 屯大畜大畜屯 既济损损既济



小畜豫复姤 节旅贲困 家人解临遯 屯鼎大畜萃 既济未济损咸



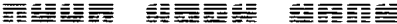
无妄升大壮观 丰涣履谦 井噬剥夬



益泰泰益 明夷中孚中孚明夷 需颐颐需



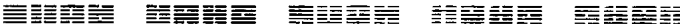
益恒泰否 明夷讼中孚小过 需晋颐大过




3. 三上爻位置换不当位变通图

比大有归妹渐

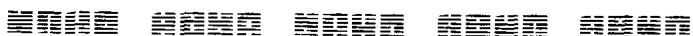
乾坤艮兑 坎离震巽 同人师蛊随 比大有归妹渐 家人解鼎屯



夬谦谦夬 井丰丰井 革升升革 蹇大壮大壮蹇 既济恒恒既济



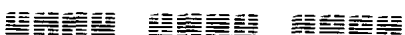
夬剥谦履 井蠱丰涣 革蒙升无妄 蹇睽大壮观 既济未济恒益



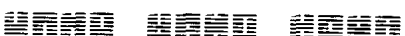
临遯萃大畜 贲困姤复 旅节小畜豫



泰咸咸泰 明夷大过大明夷 小过需需小过

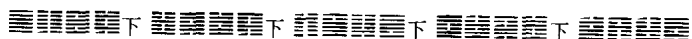


泰否咸损 明夷讼大过颐 小过中孚需晋



4. 六十四卦元亨图

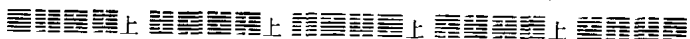
乾坤离坎 震巽兑艮 比大有师同人 渐归妹蛊随 需晋明夷讼

下 

应 成成成成应 成成成成应 成成成成应 成成成成应 成成成成应 成成成成应

家人屯家人屯 屯家人屯家人 屯家人屯家人 家人屯家人屯 既济益既济益

乾坤离坎 震巽兑艮 比大有师同人 渐归妹蛊随 需晋明夷讼

上 

应 成成成成应 成成成成应 成成成成应 成成成成应 成成成成应 成成成成应

	革蹇革蹇	革蹇革蹇	蹇革蹇革	蹇革蹇革	既济咸既济咸
	中孚小过大过颐	姤复旅节	贲困小畜豫	井噬谦履	夬剥丰涣
下					
应	成成成成	成成成成	成成成成	成成成成	成成成成
	益既济既济益	家人屯家人屯	家人屯家人屯	既济益既济益	既济益既济益
	中孚小过大过颐	姤复旅节	贲困小畜豫	井噬谦履	夬剥丰涣
上					
应	成成成成	成成成成	成成成成	成成成成	成成成成
	既济咸咸既济	咸既济咸既济	既济咸既济咸	蹇革蹇革	革蹇革蹇
	无妄升睽蹇	革蒙观大壮	屯鼎临遯	萃大畜解家人	泰否既济未济
下					
应	成成成成	成成成成	成成成成	成成成成	成成成成
	益既济益既济	既济益既济益	屯家人屯家人	屯家人屯家人	既济益既济益
	无妄升睽蹇	革蒙观大壮	屯鼎临遯	萃大畜解家人	泰否既济未济
上					
应	成成成成	成成成成	成成成成	成成成成	成成成成
	革蹇革蹇	革蹇革蹇	既济咸既济咸	咸既济咸既济	既济咸既济咸

恒益损咸 恒益损咸








下  上 

应 成成成成应 成成成成

既济 益益既济 咸既济既济咸

5. 六十四卦利贞图

家人解 屯鼎 革蒙 蹇睽 益恒 咸损 既济未济

成成 成成 成成 成成 成成 成成

既咸 既咸 既益 既益 既咸 既益

济有 济有 济有 济有 济有 济有

终始 终始 终始 终始 终始 终始

贞利 贞利 贞利 贞利 贞利 贞利

四、纵横互求的“相错”与“比例”

“相错”和“比例”是焦循研究《周易》所创立的又一个重要法则。“相错”一词，源出于《说卦传》：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。六十四卦皆天地、山泽、雷风、水火相错。”《说卦传》关于六十四卦的组合理论，一直为汉代以后的易学研究者所服膺。明代学者来知德曾以《系辞》“参伍以变，错综其数，通其变遂成天地之文，极其数遂定天下之象”而提出“错综”说。来知德认为，伏羲之卦主于错，文王之卦主于综。认为“天地造化之理，独阴独阳不能生成，故有刚必有柔。有男必有女，所以八卦本错。八卦即相错，象即寓于其中。”^③他指出伏羲圆图的卦序是有规律可循的，即从《坤》向左至《姤》的卦，与从《乾》向右至《复》的卦是相错的。同时来知德还将六十四卦的三十二对相错卦分为四组，每组八对相错卦之间的变化也有一定的规律。^④来知德以“错综”为特征而自成其说的易学研究，曾被当时推为绝学。焦循也研究过来氏易说，认为：“来知德造为错综之名，诂为独得之见，其智出唐氏下矣。”^⑤焦循所说的“唐氏”，即指明代学者唐鹤徵，著有《周易象义》，主张象数与义理并重，彖与爻合，以象明理。然而焦循的所谓“相错”，则指《乾》、《坤》、《震》、《巽》、《坎》、《离》、《艮》、《兑》八卦交叉置换而重新搭配组合六十四卦的方法。他在叙述其创立“相错”的理由时指出：

《说卦传》云：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射。”天地，《乾》《坤》也；山泽，《艮》《兑》

也；雷风，《震》《巽》也；水火，《坎》《离》也。天地相错，上天下地，成《否》，二五已定为“定位”。山泽相错，上山下泽，成《损》，二交五为“通气”。雷风相错，上雷下风，成《恒》，二交五为“相薄”。水火相错，上水下火，成《既济》，六爻皆定，不更往来，故“不相射”。此《否》则彼《泰》，此《损》则彼《咸》，此《恒》则彼《益》，此《既济》则彼《未济》，而统括以“八卦相错”一语，六十四卦皆天地山泽雷风水火之相错也。《传》又自发明之云：“水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化而成万物。”变“不相射”而云“相逮”，“不相射”谓《既济》，“相逮”谓《既济》变通于《未济》也。“不相射”则寂然不动，“相逮”则感而遂通矣。变“相薄”而云“不相悖”，五失道则悖。《恒》二之五，而后《益》上之三，则不相悖，不相悖由于相薄也。“水火不相射”之“射”，即“射鲋、射隼、射雉”之射。“雷风不相悖”之“悖”，即《解·传》所称“解悖”，《颐·传》所谓“道大悖”。《大过》二之五，与《恒》二之五等。《恒》二之五成《咸》，《大过》二之《颐》五亦成《咸》。《大过》二不之《颐》五，而《颐》上之三，则道大悖，其既成《咸》，则不相悖。可知《家人》上之《解》三成《恒》，《解》二先之五，则不成《恒》，而成《咸》，故“解悖”，“解悖”则“不相悖”。传以“解悖，道大悖”，与“雷风不相悖”，赞明知雷风指《恒》，则知其为《震》《巽》所错。知雷风为《震》《巽》所错，则知天地为《乾》《坤》所错，山泽为《艮》《兑》所错，水火为《坎》《离》所错

也。^③

基于上述认识，焦循的“相错”即以六十四卦中的三十二组旁通卦为依据，进行卦与卦之间的转换。现据《易图略》所载，三十二组旁通卦的相错关系主要有列四种形式组合而成：

1. 凡旁通卦的下卦相互置换而成相错。

如《同人》与《师》两卦相错成《讼》《明夷》两卦，反之亦然。

2. 凡旁通卦二五爻位置换，而组合成新卦的相错。

如《乾》《坤》两卦二五爻位置换得《同人》与《比》两卦。《同人》与《比》相错为《否》与《既济》两卦，反之《否》《既济》相错亦为《同人》与《比》两卦。

3. 凡旁通卦初四爻位或三上爻位置换而组合成新卦的相错。

如《乾》《坤》两卦初四或三上爻位置换而成《小畜》《复》《夬》《谦》四卦。《小畜》与《复》相错为《益》《泰》两卦，《夬》与《谦》相错为《泰》《咸》两卦，批之亦然。

4. 凡旁通卦先二五后三上或初四爻位置换而组合成新卦的相错。

六十四卦中只有《家人》、《屯》、《革》、《蹇》、《需》、《明夷》等六卦。《家人》与《屯》相错为《益》《既济》两卦，《革》与《蹇》相错为《咸》《既济》两卦，《需》与《明夷》相错为《泰》《既济》两卦，反之亦然。

八卦相错图 (4)

1.	乾	坤	坎	离	震	巽	艮	兑	同人	师	比	大有
	一		一		一		一		一		一	
	否	泰	既济	未济	恒	益	损	咸	讼	明夷	需	晋
	随	蛊	渐	归妹	小畜	豫	复	姤	夬	剥	谦	履
	一		一		一		一		一		一	
	大过	颐	中孚	小过	观	大壮	升	无妄	萃	大畜	临	

2.	屯	鼎	家人	解	蹇	睽	革	蒙	同人	比	随	渐	革	观	遯	屯
	一		一		一		一		一		一		一		一	
	井	噬嗑	涣	丰	节	旅	困	贲	否	既济	咸	益	萃	家人	无妄	蹇

3.	小畜	复	夬	谦	节	贲	井	丰	大畜	屯	大壮	蹇	家人	临	革	升
	一		一		一		一		一		一		一		一	
	益	泰	咸	泰	既济	损	既济	恒	颐	需	小过	需	中孚	明夷	大过	明夷

4.	家人	屯	革	蹇	需	明夷
	一		一		一	
	益	既济	咸	既济	既济	泰

我们知道，焦循为了弥补旁通卦本身取象的局限，利用两卦相错，从纵、横两个方面通释全《易》，这是焦循创立“相错”法则的意义所在。焦循本人也说：“学《易》者，亦求通其辞而已矣。横求之而通，纵求之而通，参伍错综之而无不通，则圣人系辞之本意得矣。”又说：“余求之十余年，既参伍错综以求其通而撰《通释》，又纵之横之以求其通而撰《章句》。非敢谓前人之说皆不合而余之说独合。第以求通圣人之经宜如此。”^⑦为了进一步论证“相错”的合理性，焦循又在相错卦的基础上确立了卦爻之间等值关系的“比例”法则。

“比例”是焦循在“相错”基础上进一步确立卦爻之间的等值关系的法则。他自誉“学《易》十许年，悟得比例、引申之妙，乃知彼此相错，全为《易》辞而设，假此以就彼处之辞，亦假彼以就此处之辞。”^⑧焦循的“比例”包括以卦的相错为比例和以爻位置换为比例二种。如《屯》，即由《井》与《噬嗑》相错而成，因此《屯》、《井》、《噬嗑》三卦之间的关系也成为比例关系。同样《夬》卦的“六二”爻位与《复》卦的“六五”爻位置换亦为《屯》卦，所以《复》、《夬》与《屯》卦的关系也成为比例关系。对此，焦循曾以十二种比例形式来概括《周易》六十四卦之间的比例关系。据《易图略》所载十二种比例形式是：

1. 《泰》《否》为《乾》《坤》之比例，《益》《恒》为《震》《巽》之比例，《损》《咸》为《艮》《兑》之比例。

2. 《小畜》二之《豫》五成《家人》、《萃》，为《夬》二之《剥》五成《观》、《革》之比例；《姤》二之《复》五成《屯》、《遯》，为《履》二之《谦》五成《无妄》、《蹇》之比

例。

3.《升》通《无妄》而二之五成《蹇》，为《睽》通《蹇》而二之五成《无妄》之比例，《大畜》通《萃》而二之五成《家人》，为《解》通《家人》而二之五成《萃》之比例。

4.《乾》四之《坤》初成《复》、《小畜》，为《离》四之《坎》初成《节》、《贲》之比例。《兑》三之《艮》上成《谦》、《夬》，为《巽》上之《震》三成《丰》、《井》之比例。

5.《乾》、《坤》成《家人》、《屯》为成《蹇》、《革》之比例。《乾》《坤》成《复》、《小畜》为成《谦》、《夬》之比例。

6.《乾》四之《坤》初成《小畜》、《复》，《小畜》通《豫》为《复》、《姤》之比例。《坎》三之《离》上成《丰》、《井》，《丰》通《涣》为《井》通《噬嗑》之比例。

7.《乾》二之《坤》五，《乾》成《同人》，《坤》成《比》，为《师》二之五之比例。亦为《大有》二之五之比例。《巽》二之《震》五，《巽》成《渐》，《震》成《随》，为《蛊》二之五之比例，亦为《归妹》二之五之比例。

8.《履》四之《谦》初成《中孚》、《明夷》，《丰》四之《涣》初亦成《明夷》、《中孚》，皆成《小过》四之初之比例。《同人》上之《师》三成《升》、《革》，《蛊》上之《随》三亦成《升》、《革》，皆为《蒙》上之三之比例。

9.《小畜》上之《豫》三成《小过》，《小过》通《中孚》，成《小过》通《豫》之比例。《姤》上之《复》三成《大过》，《大过》通《颐》仍《复》通《姤》之比例。

10.《丰》、《涣》相错为《家人》、《解》，《解》二之五同于《上畜》二之《豫》五，则《小畜》二之《豫》五为《涣》

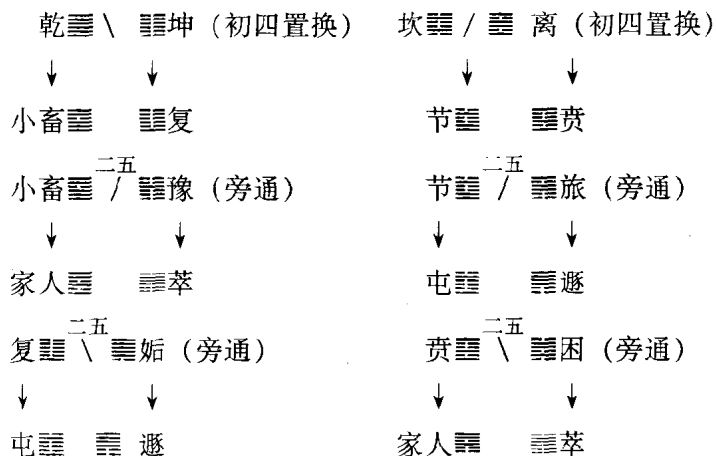
二之《丰》五之比例。《贲》、《困》相错为《蒙》、《革》，《蒙》二之五同于《夬》二之《剥》五，则《夬》二之《剥》五为《困》二之《贲》五之比例。

11. 《归妹》三之《渐》上，成《大壮》、《蹇》，相错为《需》、《小过》，则《需》通《晋》，《小过》通《中孚》即《蹇》通《睽》、《大壮》通《观》之比例。《同人》四之《师》初成《家人》、《临》，相错为《中孚》、《明夷》，则《中孚》通《小过》，《明夷》通《讼》，为《家人》通《解》，《临》通《遯》之比例。

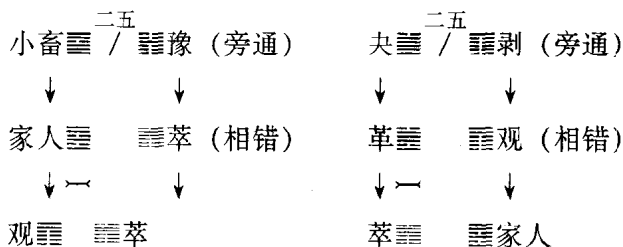
12. 《乾》二之《坤》五既同于《师》二之五，亦同于《大有》二之五，则《师》成《临》，《大有》成《大畜》，为《坤》成《复》之比例。《巽》二之《震》五既同于《归妹》二之五，亦同于《蛊》二之五，则《蛊》成《升》，《归妹》成《大壮》，为《震》成《丰》之比例。

焦循虽然归纳出十二种比例形式，但据笔者考察，其最具代表性的是以下四种形式：

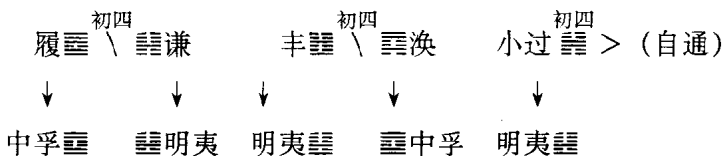
1. 以旁通卦爻位置换而成比例。如《乾》《坤》两卦初四爻位置换成《小畜》《复》两卦，《小畜》与《豫》旁通，并以二五爻位置换成《家人》《萃》两卦。《复》与《姤》旁通，亦以二五爻位置换成《屯》《遯》两卦。同样，《坎》《离》两卦初四爻位置换成《贲》《节》两卦，《贲》与《困》旁通，以五二爻位置换成《家人》《萃》两卦。《节》与《旅》旁通，也以二五爻位置换成《屯》《遯》两卦。因此《乾》《坤》两卦的初四爻位置换与《坎》《离》两卦的初四爻位置换互为比例关系。如图：



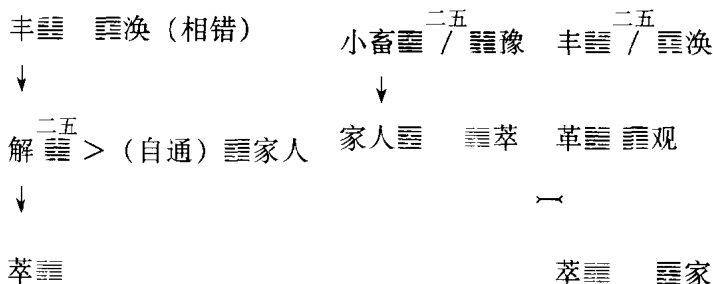
2. 以旁通卦与另一旁通卦的相错为比例。如《小畜》《豫》两卦二五爻位置换成《家人》《萃》，以相错成《观》《革》两卦。同样，《夬》《剥》两卦亦二五爻位置换成《观》《革》，以相错亦成《家人》《萃》两卦。所以《小畜》与《豫》同《夬》与《剥》互为比例。如图：



3. 以旁通卦与旁通卦同自通卦为比例。如《履》《谦》初四爻位置换成《中孚》《明夷》两卦。《丰》《涣》初四爻位置换成《中孚》《明夷》两卦。《小过》卦初四二爻自换亦成《明夷》。所以《履》《谦》初四爻位置换，《丰》《涣》初四爻位置换，同《小过》初四自换互为比例。如图：



4. 以旁通卦相错、爻位置换，其结果与另一相错成比例。如《丰》《涣》相错成《解》《家人》两卦。《解》二五爻位自换成《萃》。《小畜》《豫》二五爻位置换成《解》《萃》两卦，而《丰》《涣》二五爻位置换亦成《革》《观》，相错亦成《解》《萃》两卦。因此《丰》《涣》相错为《解》《家人》、《解》《家人》二五爻位置换与《小畜》《豫》二五爻位置换之比例，亦为《丰》《涣》二五爻位置换之比例。如图：



总上分析，焦循的“比例”实际上是他的“相错”法则的补充，表面是寻求卦与卦之间相对应的比例关系，其实是通过“比例”诱导出有可能转化为一卦乃至几十卦的同一性，如六十四卦中的《既济》一卦，便与五十六卦发生比例关系，从而推导出各卦象的相互关联。焦循认为：“正是解得其参伍错综之故，读此卦此爻，知其与彼卦彼爻相比例。遂检彼以审之。由此及彼，又由彼及此，千脉万络，一气贯通。”^⑨当然，焦循的“比例”虽然是“相错”法则的补充，但它与“相错”一

样，同样是以“旁通”为基础的。因为焦循的“相错”是通过“旁通卦”来重新搭配组合的，而“比例”则依靠由相错的组合卦来寻求六十四卦之间的等值关系，从这个意义上说，无论是“相错”抑或“比例”也都是他的“旁通”的进一步拓展。这一点，焦循早已指出：“《易》之为书也，参伍错综，引申触类。其辞每以比例互明，反对于旁通，亦比例互明也。《屯》旁通《鼎》，《革》旁通《蒙》，《屯》犹《革》也，《鼎》犹《蒙》也。故《屯》《蒙》与《鼎》《革》互为比例。”^⑩分析爻位，预测卦象，本为汉代易学家所拟制的，它使本来已经繁复的《周易》卜筮系统更为神秘。焦循虽然对荀爽、虞翻间有批评，但他又明言“旁通”、“相错”、“比例”是“荀虞之卦之所本”，这表明焦循的易学未能翻出汉《易》象数体系中的卦变系统。现据焦循《易图略》所载六十四卦“比例”图，整理如下：

乾☰ 《否》《泰》错。

坤☷ 《泰》《否》错。

屯☳ 《井》《噬嗑》错、《蹇》《无妄》错、《需》《颐》错、《既济》《益》错。《临》二之五、《萃》四之初、《旅》五之《节》二、《姤》二之《复》五、《大有》四之《比》初、《蛊》初之《随》五、《坤》二之五、四之初、《离》五之《坎》二、四之《坎》初、《巽》二之《震》五、初之《震》四、《艮》五之《兑》二、初之《兑》四、《师》二之五、《同人》四之《师》初、《归妹》二之五、《渐》初之《归妹》四、《解》二之五、四之初、《困》二之

《贲》五、四之初。

蒙䷃ 《贲》《困》错。

需䷄ 《比》《大有》错、《屯》《大畜》错、《蹇》《大壮》错、《既济》《泰》错、《大过》四之初、《中孚》上之三、《剥》初之《夬》四、《豫》三之《小畜》上、《噬嗑》四之《井》初、《旅》上之《节》三、《坤》初之《乾》四，三之《乾》上，《离》四之《坎》初、上之《坎》三、《震》四之《巽》初、三之《巽》上、《艮》之《兑》四、上之《兑》三、《谦》初之《履》四、《履》上之三、《丰》四之《涣》初、《涣》上之三、《复》三之《姤》上、《姤》四之初、《贲》上之《困》三、《困》四之初、《讼》四之初、上之三。

讼䷅ 《同人》《师》错、《否》《未济》错。

师䷆ 《明夷》《讼》错。

比䷇ 《需》《晋》错，《既济》《否》错。《乾》二之《坤》五、《离》五之《坎》二、《师》二之五。

小畜䷈ 《观》《大壮》错、《益》《泰》错、《坤》初之《乾》四，《巽》初之《震》四，《姤》四之初。

履䷉ 《遯》《临》错。

泰䷊ 《坤》《乾》错，《复》《小畜》错，《谦》《夬》错、《明夷》《震》错。《恒》四之初，《损》上之三、《无妄》四之《升》初，《遯》上之《临》三、《观》初之《大壮》四，《萃》三之《大畜》上、《比》初之《大有》四、三之《大有》上、《同人》四之

《师》初、上之《师》三、《随》四之《蛊》初，三之《蛊》上、《渐》初之《归妹》四、上之《归妹》三、《家人》上之《解》三、《解》四之初、《屯》三之《鼎》上、《鼎》四之初、《革》四之《蒙》初、《蒙》三之上、《蹇》初之《睽》四、《睽》上之三、《未济》四之初、上之三。

否䷋ 《乾》《坤》错，《同人》《比》错。《未济》二之五、《需》二之《晋》五、《明夷》五之《讼》初。

同人䷌ 《讼》《明夷》错、《否》《既济》错。《坤》五之《乾》二、《坎》二之《离》五、《大有》二之五。

大有䷍ 《晋》《需》错。

谦䷎ 《临》《遯》错、《泰》《咸》错。《剥》上之三、《乾》上之《坤》三、《兑》三之《艮》上。

豫䷏ 《大壮》《观》错。

随䷐ 《大过》《颐》错，《咸》《益》错。《巽》二之《震》五、《艮》五之《兑》二、《归妹》二之五。

蛊䷑ 《颐》《大过》错。

临䷒ 《谦》《履》错，《明夷》《中孚》错，《解》四之初，《同人》四之《师》初、《渐》初之《归妹》四。

观䷓ 《小畜》《豫》错、《家人》《萃》错。《蒙》二之五、《夬》二之《剥》五、《丰》五之《涣》三。

噬嗑䷔ 《鼎》《屯》错。

贲䷖ 《蒙》《革》错，《损》《既济》错、《旅》四之初，《坎》初之《离》四，《兑》四之《艮》初。

剥䷖ 《大畜》《萃》错。

复䷗ 《升》《无妄》错、《泰》《益》错。《豫》四之初、
《乾》四之《坤》初、《巽》四之《震》初。

无妄䷘ 《姤》《复》错、《遯》《屯》错。《睽》二之五、
《谦》五之《履》二、《井》二之《噬嗑》五。

大畜䷙ 《剥》《夬》错、《颐》《需》错。《鼎》四之初、
《比》初之《大有》四、《随》四之《蛊》初。

颐䷚ 《蛊》《随》错。《大畜》《屯》错。《晋》四之初、
《夬》四之《剥》初、《井》初之《噬嗑》四。

大过䷛ 《随》《蛊》错。《萃》《升》错。《讼》上之三、
《贲》上之《困》三、《复》三之《姤》上。

坎䷜ 《既济》《未济》错。

离䷝ 《未济》《既济》错。

咸䷞ 《兑》《艮》错。《随》《渐》错。《夬》《谦》错。
《革》《蹇》错。《恒》二之五、《否》上之三、《颐》
五之《大过》二、《中孚》二之《小过》五、《大
畜》上之《萃》三、《临》三之《遯》上、《解》二
之五、《家人》上之《解》三、《鼎》二之五、《屯》
三之《鼎》上、《小畜》二之《豫》五、上之《豫》
三、《复》五之《姤》二、三之《姤》上、《节》二
之《旅》五、三之《旅》上、《贲》五之《困》二、
上之《困》三、《明夷》五之《讼》二、《讼》上之
三、《需》二之《晋》五、《晋》上之三、《未济》
二之五、上之三。

恒䷟ 《震》《巽》错。《未济》上之三、《家人》上之
《解》三、《屯》三之《鼎》上。

遯䷠ 《履》《谦》错、《无妄》《蹇》错。

大壮䷡ 《豫》《小畜》错、《小过》《需》错。《睽》上之三、《比》之《大有》上、《渐》上之《归妹》三。

晋䷢ 《大有》《比》错。

明夷䷣ 《师》《同人》错、《临》《家人》错、《升》《革》错、《泰》《既济》错。《履》四之《谦》初、《涣》初之《丰》四、《姤》上之《复》三、《困》三之《贲》上、《小过》四之初、《颐》上之三、《乾》四之《坤》初、上之《坤》三、《坎》初之《离》四、三之《离》上、《巽》初之《震》四、上之《震》三、《兑》四之《艮》初、三之《艮》上、《豫》四之初、《小畜》上之《豫》三、《旅》四之初、《节》三之《旅》上、《井》初之《噬嗑》四、《噬嗑》上之三、《夬》四之《剥》初、《剥》上之三、《晋》四之初、上之三。

家人䷤ 《涣》《丰》错、《观》《革》错、《孚》《明夷》错、《益》《既济》错。《大畜》二之五、《遯》四初四、《困》二之《贲》五、《豫》五之《小畜》二、《归妹》四之《渐》初、《师》初之《同人》四、《坤》五之《乾》二、初之《乾》四、《坎》二之《离》五、初之《离》四、震《五》之《巽》二、四之《巽》初、《兑》二之《艮》五、四之《艮》初、《大有》二之五、四之《比》初、《蛊》二之五、《随》四之《蛊》初、《复》五之

《姤》二、《姤》四之初、《节》二之《旅》五、
《旅》四之初、《鼎》二之五、四之初。

睽䷥ 《旅》《节》错。

蹇䷦ 《节》《旅》错、《屯》《遯》错、《需》《小过》错、
《既济》《咸》错。《升》二之五、《观》上之三、
《噬嗑》五之《井》二、《履》二之《谦》五、《归
妹》三之《渐》上、《大有》上之《比》三、《乾》
二之《坤》五、上之《坤》三、《离》五之《坎》
二、上之《坎》三、《震》五之《巽》二、三之
《巽》上、《兑》二之《艮》五、三之《艮》上、
《师》二之五、《同人》上之《师》三、《蛊》二之
五、《随》三之《蛊》上、《夬》二之《剥》五、
《剥》上之三、《丰》五之《涣》二、《涣》上之三、
《蒙》二之五、三之上。

解䷧ 《丰》《涣》错。

损䷨ 《艮》《兑》错、《贲》《节》错。《未济》四之初、
《蹇》初之《睽》四、《革》四之《蒙》初。

益䷩ 《巽》《震》错、《渐》《随》错、《小畜》《复》错、
《家人》《屯》错。《损》二之五、《否》四之初、
《小过》五之《中孚》二、《大过》二之《颐》五、
《大壮》四之《观》初、《升》初之《无妄》四、
《蒙》二之五、《革》四之《蒙》初、《睽》二之五、
《蹇》初之《睽》四、《夬》二之《剥》五、四之
《剥》初、《丰》五之《涣》二、四之《涣》初、
《井》二之《噬嗑》五、初之《噬嗑》四、《需》二

之《晋》五、《晋》四之初、《明夷》五之《讼》二、《讼》四之初、《未济》二之五、四之初。

夬䷪ 《萃》《大畜》错、《咸》《泰》错、《履》上之三、《坤》三之《乾》上、《艮》上之《兑》三。

姤䷫ 《无妄》《升》错。

萃䷬ 《夬》《剥》错、《革》《观》错。《解》之五、《贲》五之《困》二、《小畜》二之《豫》五。

升䷭ 《复》《姤》错、《明夷》《大过》错。《蒙》上之三、《同人》之《师》三、《随》三之《蛊》上。

困䷮ 《革》《蒙》错。

井䷯ 《屯》《鼎》错、《既济》《恒》错。《涣》上之三、《离》上之《坎》三、《震》三之《巽》上。

革䷰ 《困》《贲》错、《萃》《家人》错、《大过》《明夷》错、《咸》《既济》错。《大壮》二之五、《无妄》上之三、《剥》五之《夬》二、《涣》二之《丰》五、《师》三之《同人》上、《蛊》上之《随》三、《坤》五之《乾》二、三之《乾》上、《坎》二之《离》五、三之《离》上、《巽》二之《震》五、上之《震》三、《艮》五之《兑》二、上之《兑》三、《大有》三之五、《比》三之《大有》上、《归妹》二之五、《渐》上之《归妹》三、《谦》五之《履》二、《履》上之三、《井》二之《噬嗑》五、《噬嗑》上之三、《睽》二之五、上之三。

鼎䷱ 《噬嗑》《井》错。

震䷲ 《恒》《益》错。

艮䷳ 《损》《咸》错。

渐䷴ 《中孚》《小过》错。《益》《咸》错。《蛊》二之五、
《震》五之《巽》二、《兑》二之《艮》五。

归妹䷵ 《小过》《中孚》错。

丰䷶ 《解》《家人》错、《恒》《既济》错。《噬嗑》上之
三、《坎》三之《离》上、《巽》上之《震》三。

旅䷷ 《睽》《蹇》错。

巽䷸ 《益》《恒》错。

兑䷹ 《咸》《损》错。

涣䷺ 《家人》《解》错。

节䷻ 《蹇》《睽》错、《既济》《损》错。《困》四之初、
《离》四之《坎》初、《艮》初之《兑》四。

中孚䷼ 《渐》《归妹》错、《家人》《临》错。《讼》四之
初、《谦》初之《履》四、《丰》四之《涣》初。

小过䷽ 《归妹》《渐》错、《大壮》《蹇》错。《晋》上之
三、《节》三之《旅》上、《小畜》上之《豫》
三。

既济䷾ 《坎》《离》错、《节》《贲》错、《井》《丰》错、
《屯》《家人》错、《蹇》《革》错、《需》《明夷》
错、《比》《同人》错。《泰》二之五、《咸》四之
初、《益》上之三、《晋》五之《需》二、《讼》
二之《明夷》五、《解》三之《家人》上、《鼎》
上之《屯》三、《蒙》初之《革》四、《睽》四之
《蹇》初、《师》初之《同人》四、三之《同人》
上、《大有》四之《比》初、上之《比》三、

《蛊》初之《随》四、上之《随》三、《归妹》四之《渐》初、三之《渐》上、《豫》五之《小畜》二、三之《小畜》上、《姤》二之《复》五、上之《复》三、《剥》五之《夬》二、初之《夬》四、《谦》五之《履》二、初之《履》四、《噬嗑》五之《井》二、四之《井》初、《涣》二之《丰》五、初之《丰》四、《旅》五之《节》二、上之《节》三、《困》二之《贲》五、三之《贲》上、《临》二之五、《遯》上之《临》三、《遯》四之初、《临》三之《遯》上、《升》二之五、《无妄》四之《升》初、《升》初之《无妄》四、《无妄》上之三、《萃》四之初、《大畜》上之《萃》三、《大畜》二之五、《萃》三之《大畜》上、《大壮》二之五、《观》初之《大壮》四、《大壮》四之《观》初、《观》三之上、《中孚》二之《小过》五、《小过》四之初、《小过》五之《中孚》二、《中孚》上之三、《大过》二之《颐》五、《颐》上之三、《颐》五之《大过》二、《大过》四之初、《否》四之初、上之三、《恒》二之五、四之初、《损》二之五、上之三。

未济䷿ 《坎》《离》错。

焦循的相错与比例，不仅在形式上是“旁通”法则的进一步完善，而且其表达的思想也一如“旁通情”说。他认为：“天下事物以相错而治，错而得乎道，惟在旁通。旁通情也，在舜为善与人同，在孔子为忠恕一贯，在《大学》为絜矩。后人自视

为君子，不能旁通情，故与人相错，遂互相倾轧，不能孚于小人，亦不利君子贞，而《易》道泯矣。”^⑪这表明焦循创立的相错与比例，其着眼点还是在论证他心目中的社会理想。

注释：

- ① 英和《江都焦氏雕菰楼易学序》，《焦氏丛书》本。
- ② 《易图略叙目》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ③ 阮元《江都焦氏雕菰楼易学序》，《焦氏丛书》本。
- ④ 《焦氏遗书》卷首，光绪二年（1876）重刻本。
- ⑤ 扬雄《扬子法言》卷六《问明》篇，《四部丛刊》本。
- ⑥ 李鼎祚《周易集解》卷四，北京中国书店1984年版。
- ⑦ 张惠言《茗柯文二编》卷上《周易虞氏义》，《四部丛刊》本。
- ⑧ 《易图略·旁通图序目》《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ⑨ 《易图略·旁通图序目》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ⑩ 《易图略叙目》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ⑪ 《易图略叙目》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ⑫ 《易通释》“箕子之明夷”条，《皇清经解》卷一百三十一《焦孝廉易通释》，学海堂刊本。
- ⑬ 顾炎武《日知录》卷一。
- ⑭ 《易通释》“性、情、才”条，《皇清经解》卷一百三十一《焦孝廉易通释》，学海堂刊本。
- ⑮ 《雕菰集》卷九《使无讼解》，《文选楼丛书》本。

- ⑮《易通释》“性、情、才”条，《皇清经解》卷一百三十一《焦孝廉易通释》，学海堂刊本。
- ⑯《论语通释·释仁》，《木犀轩丛书》本。
- ⑰《易图略·当位失道图叙目》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ⑱《易图略·当位失道图叙目》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ⑲《易图略·当位失道图叙目》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ⑳ 牟宗三《周易的自然哲学与道德涵义·清焦循的道德哲学之易学》第271—273页。
- ㉑《易通释》“教”条，《皇清经解》卷一百三十一《焦孝廉易通释》，学海堂刊本。
- ㉒《易话》卷上《阴阳治乱辨》，《焦氏丛书》本。
- ㉓《易话》卷下《说当位》，《焦氏丛书》本。
- ㉔《易汉学》卷七《易尚时中说》，《昭代丛书》本。
- ㉕《易章句·彖传上》，《皇清经解》卷一百三十《焦孝廉易章句》，学海堂刊本。
- ㉖《易图略·时行图叙目》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ㉗《易通释》“元”条云：“《易》之言‘元’者二十四卦：《乾》、《坤》、《屯》、《讼》、《比》、《履》、《泰》、《大有》、《随》、《蛊》、《临》、《复》、《无妄》、《大畜》、《离》、《颐》、《损》、《益》、《萃》、《升》、《井》、《革》、《鼎》、《涣》。八卦始于《乾》《坤》，六十四卦生于八卦。其行也，以元、亨、利、贞而括其要，不过元而已。反复探求，觉《易》如此，《易》之元如此。盖合全《易》而条贯之，而后知《易》之称元者如此也。”《皇清经解》卷一百三十一《焦孝廉易通

释》，学海堂刊本。

②⑨ 《寄王伯申书》，《焦里堂先生铁文》，《郇斋丛书》本。

③⑩ 《雕菰集》卷十三《寄朱休承学士书》，《文选楼丛书》本。

④⑪ 《删定易图序论·论四》。

⑤⑫ 《易论》第十一。

⑥⑬ 《周易来注·易经字义》。如何理解《系辞》“错综”一词，朱熹曾认为：“错者，交而互之，一左一右之谓也；综者，总而挹之，一低一昂之谓也。”（见《周易本义》）朱熹虽然对错综作了解释，但却未能将其运用到卦象研究中去。来氏则在朱熹的基础上引申出了“错综”说。

⑦⑭ 来知德（1525—1604），字矣鲜，号瞿唐，四川梁山（今梁平县）人。来知德二十七岁时，中嘉靖三十一年（1552）举人，名震四川。后两次参加会试，均未及第。从此绝意科举，致力于学术研究，以三十年时间完成《周易来注》一书。来知德的易学研究，颇有自己的特色，自以孔子之后一人而已自居。《四库全书总目提要》评价他为：“百余年来，信其说者颇多，攻其说者亦不少。”综观来氏易学特色有二：一是以同爻位爻画阴阳相对为“错”，二是以上下两体正反相对为“综”，现所列六十四卦相错为：《乾》《坤》、《夬》《剥》、《大有》《比》、《大壮》《观》、《小畜》《豫》、《需》《晋》、《大畜》《萃》、《泰》《否》、《履》《谦》、《兑》《艮》、《睽》《蹇》、《归妹》《渐》、《中孚》《小过》、《节》《旅》、《损》《咸》、《临》《遯》、《同人》《师》、《革》《蒙》、《离》《坎》、《丰》《涣》、《家人》《解》、《既济》《未济》、《贲》《困》、《明夷》《讼》、《无妄》《升》、《随》《蛊》、《噬嗑》《井》、《震》《巽》、《益》《恒》、《屯》《鼎》、《颐》《大过》、《复》《姤》。所列五十六卦相综为：《屯》《蒙》、《需》《讼》、《师》《比》、《履》《小畜》、《否》《泰》、《大有》《同人》、《豫》《谦》、《蛊》《随》、《临》《观》、《贲》《噬嗑》、《剥》《复》、《大畜》《无妄》、《咸》《恒》、

《大壮》《遯》、《晋》《明夷》、《家人》《睽》、《蹇》《解》、《损》《益》、《夬》《姤》、《萃》《升》、《困》《井》、《鼎》《革》、《震》《艮》、《渐》《归妹》、《丰》《旅》、《巽》《兑》、《涣》《节》、《既济》《未济》。其中《乾》、《坤》、《坎》、《离》、《颐》、《大过》、《中孚》、《小过》八卦因卦画正覆相同，故有错而无综。来氏虽然创立“错综”旨在从整体上把握卦象，但他无法将其错综贯彻于六十四卦，故而不可能成为一种通例。如清代佚名的《易经宗翼》曾以上述八卦单称为“错”，而余五十六卦则反之为他卦者为综，企图弥补来氏的不足，但并不成功，因此颇遭后人的诟病。

③⑤《易广记》卷三。唐鹤徵（1538—1619）字元卿，号凝庵，明武进（今江苏人武进）人，著名文学家唐顺之之子。隆庆五年（1571）进士，选礼部主事，历官工部侍郎、尚宝司丞、光禄寺少卿、太常寺少卿。幼时秉承庭训，于九流百氏、天文地理、稗官野史，无不究极，晚年醉心于老庄之学。除著有《周易象说》外，尚有《皇明辅世编》、《宪世编》以及文集二种等。

③⑥《易图略·相错图叙目》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。

③⑦《易图略·原辞第六》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。

③⑧《易话》卷下《周易假借论》，《焦氏丛书》本。

③⑨《易图略·比例图叙目》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。

④⑩《易图略·原序第三》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。

④⑪《寄王伯申书》，《焦里堂先生轶文》，《觚斋丛书》本。

第二节 数理演绎和文字训诂

作为焦循易学的构架，前面对“旁通”、“相错”、“时行”、“当位”、“失道”的讨论，都是焦循为揭示《周易》六十四卦三百八十四爻之间“横求之而通，纵求之而通，参伍错综之而无不通”^①的种种关联所拟制的。为了对《周易》作出更为细致入微的“实测”，焦循又将传统数学引入易学研究，并以此形成卦爻运动和通贯六十四卦的主要依据，提出“非明九数之齐同、比例，不足以知卦画之行”。^②同时，焦循还将《周易》中意义相通、字义相近的词句进行归类，考察各条《易》辞，利用“六书”中的“假借”与“转注”，使《易》辞也融会贯通，从而证明《周易》卦爻辞之间存有必然的联系。对此，焦循颇为自负，他说：“以六书假借，达九数之杂糅。事有万端，道原一贯，义在变通而辞为比例，以此求《易》，庶几近焉。”^③焦循的座师、曾出任户部尚书的英和也明确地指出：

焦子里堂，深明洞渊九容之数，用以测天之法测《易》，其视《易》之爻位，犹天之厘度，凡山泽雷风水火，若七政恒星之昭布，一一可窥器而辨其方也。其视爻位之往来，犹厘度之交错，凡山泽雷风水火之变化，若七政恒星之经纬迟速，一一可布算而寻其绪也。^④

以数学与语言学为主要研究工具，对传统易学进行新的发掘，正是焦循易学研究中最为引人注目的特征。然而并不是所有的数学法则都适合于易学，据笔者考察，焦循引入易学研究的主要数学法则是“乘方”、“天元”、“齐同”、“比例”等项，^⑤下

面分别予以介绍。

一、“乘方”与“天元”

“乘方”又称“增乘开方法”，是中国古代数学中求取高次幂的开方计算方法。早在《九章算术》中就已经记载有开平方、开立方的开方方法。宋代学者贾宪曾作“开方作法本源图”并附有用增乘方法来进行计算的“增乘方求廉法草”，现代学者钱宝琮将此“求廉草”整理为开一至六次幂（古称“开五乘方”）的所需用的各廉。焦循也研究过“乘方”，著有《开方通释》一书。他在自序中论及该书的编撰原委时指出：

梅勿庵《少广拾遗》，发明诸乘方，于正负加减之际，阙而未备，故其廉隅繁琐，步算既艰，亦且莫适于用。循向为《加减乘除释》，于此欲贯而通之，反复再三，犹未得立法之要。……嘉庆庚申（1800），冬十一月，与元和李尚之同客武林节署，共论及此。尚之专志求古，于是法尤深好而独信，相约广为传播，俾古学大著于海内。时谈阶平教谕亦客督学刘侍郎幕中，时过余寓舍，互相订证，甚获友朋讲习之益。窃谓乘除之法，负贩皆知，至开正负带从诸乘方，儒者竭精敝神，或有未能了了者，使知道古此法，则自一乘以至百乘千乘，庶几一以贯通，人人可以布策而求也。列为十二式，设问以明之，欲便于初学，故不厌详尔。^⑥

焦循利用乘方计算六十四卦的排列组合，是焦循引入易学的数学法则之一。众所周知，自《周易》成书并作为儒家经典以来，有关六十四卦的排列组合，曾引起历代易学研究者的兴

趣。传统的理解是：伏羲画卦，文王重卦。伏羲是历史传说人物，文王重卦是中国著名史学家司马迁在其不朽名著《史记》中提出的。以后扬雄、王充也都支持“文王重卦”说。《淮南子·要略》则指出：“八卦可以识吉凶，知祸福矣。然而伏羲为之六十四变。”究竟是先有八卦，然后再将两个单卦重叠而演化出六十四卦呢？还是本来就是六十四卦？这也成为中国易学史上的一个悬案。宋代邵雍曾以丰富的数学知识重新排列组合六十四卦，^{①7} 17世纪德国哲学家兼数学家莱布尼兹用二进制演算六十四卦的次序，其结果与邵雍不谋而合。莱布尼兹在《致德雷泽的信》中讨论中国哲学时指出：

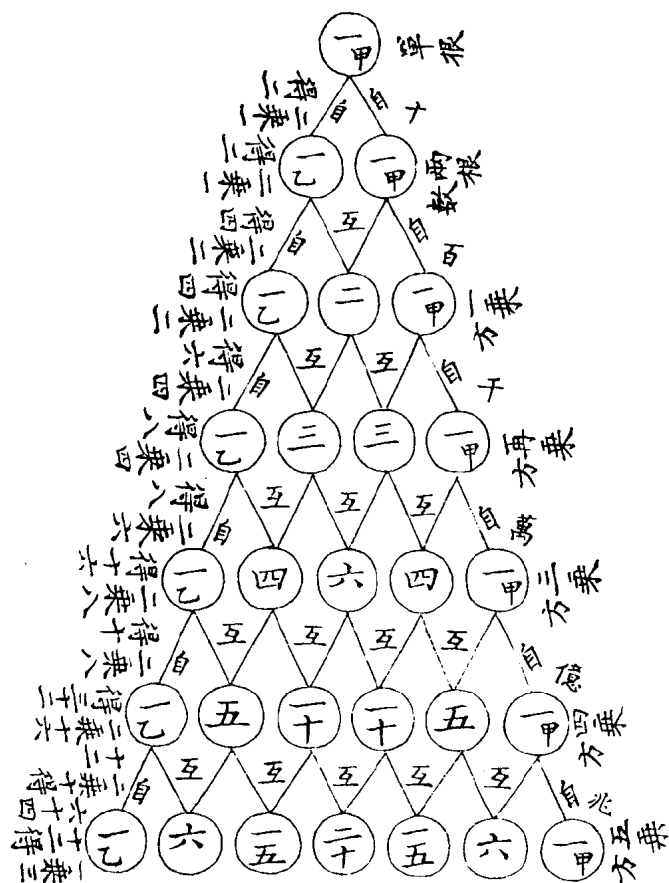
《易经》，也就是变易之书。在伏羲以后许多世纪，文王和他的儿子周公以及在文王和周公以后五个世纪的著名的孔子，都曾在六十四个图形中寻找过哲学的秘密，……这恰恰是二进制算术。……阴爻——就是0（零），阳爻——就是1。这个算术提供了计算千变万化数目的最简便的方式。^⑧

莱布尼兹晚年根据邵雍《伏羲六十四卦方位图》，而看出一种按二进制算术排列的圆阵。焦循虽然没能发明出二进制，但他却在中国传统数学的“乘方”法则中发现了六十四卦排列组合的秘密。他说：“参天两地而成六爻，共得六十四卦，实为五乘方廉隅之数，故一卦六爻仍倚五数也。”^⑨对此，焦循在《加减乘除释》一书中作了详尽的论证：

用为五乘方第一廉之六率，乙方与第四廉之甲互乘，其数等。用为五乘方第五廉之六率，第一廉之乙，与第二廉之甲互乘，其数等。用为五乘方第二廉之一十五率，第四廉之

甲，与第三廉之乙互乘，其数等。用为五乘方第四廉之一十五率，第二廉之甲，与第三廉之乙互乘，其数等。用为五乘方第三廉之二十率，合甲乙各五乘方，其数亦六十四。法有不同，而为加倍之数无异。本原之图，实包诸法也。^⑩

为了说明上述五乘方的运算关系，焦循又特作如下五乘方运算图以明其演算规则：



焦循此图，实际上渊源于宋代数学家贾宪的“开方作法本源图”。图中所示的每一横行恰好都是现代通称为某次幂的二项展开式中的各项系数，即：

$$(x+a)^0=1$$

$$(x+a)^1=x+a$$

$$(x+a)^2=x^2+2ax+a^2$$

$$(x+a)^3=x^3+3ax^2+3a^2x+a^3$$

$$(x+a)^4=x^4+4ax^3+6a^2x^2+4a^3x+a^4$$

$$(x+a)^5=x^5+5ax^4+10a^2x^3+10a^3x^2+5a^4x+a^5$$

$$(x+a)^6=x^6+6ax^5+15a^2x^4+20a^3x^3+15a^4x^2+6a^5x+a^6$$

焦循正是以这种求得开六次幂（“开五乘方”）的计算方法类推出六十四卦的排列组合。我们知道，二进制是以“0”与“1”两种符号分别代表阴“--”阳“—”两爻的，焦循则以“甲”、“乙”表示每卦的阴阳爻画。他说：“论数之理取于相通，不偏举数，而以甲、乙明之。”^⑩如《乾》卦由六根阳爻组成，则以六个“甲”来表示。又如《观》卦，则以二个“甲”四个“乙”来表示二根阳爻和四根阴爻。依照这样甲乙相间排列组合，焦循用传统数学中的“五乘方”予以计算。所谓“五乘方”，它系数学中的初等代数部分，用现代数学符号可表示为 $(a+b)^6$ ，其式也相当于焦循上图的最后一横行。如果把其式 $(a+b)^6$ 展开，便得到“ $a^6+6a^5b+15a^4b^2+20a^3b^3+15a^2b^4+6ab^5+b^6$ ”的结果。若把“a”“b”代表“甲”和“乙”，由“甲”和“乙”代表阴阳两爻，那么六十四卦的“五乘方”计算后的排列组合便有七种形式：一、含有六甲爻画的是《乾》卦。二、含有五甲一乙爻画的是《姤》、《同人》、《履》、《小

畜》、《大有》、《夬》六卦。三、含有四甲二乙爻画的是《遯》、《无妄》、《中孚》、《大畜》、《大壮》、《讼》、《巽》、《鼎》、《大过》、《家人》、《离》、《革》、《睽》、《兑》、《需》十五卦。四、含有三甲三乙爻画的是《否》、《益》、《损》、《泰》、《涣》、《蛊》、《恒》、《贲》、《丰》、《归妹》、《旅》、《咸》、《噬嗑》、《随》、《渐》、《未济》、《困》、《节》、《井》、《既济》二十卦。五、含有二甲四乙爻画的是《观》、《颐》、《临》、《蒙》、《升》、《艮》、《小过》、《晋》、《萃》、《震》、《明夷》、《蹇》、《解》、《坎》、《屯》十五卦。六、含有一甲五乙爻画的是《剥》、《比》、《豫》、《谦》、《师》、《复》六卦。七、含有六乙爻画的是《坤》卦。以甲乙符号来表示卦爻，那么卦爻原有的秩序就不必考虑其合理性，又因为卦爻秩序的变化，其取象的对象也可以不同，所以卦爻之间由转化带来的新的卦序组合也就能够成立。所以焦循认为：“在卦爻为旁通，在算数为互乘。”^⑫

焦循以初等代数乘方法则比附《周易》，是他在研究古代算学“古开方本原图”时受到的启发，他说“由此观之，余所举诸法之不同，皆不出此图之范围，终于五乘者，取卦终于六十四之义。”^⑬所谓“皆不出此图之范围”也就是上述的“本原之图”。关于《周易》六十四卦与“五乘方”有怎样的关系，焦循《易学三书》无明文介绍，仅能见其“稿本”中所保存由《乾》至《临》的四十五卦残篇。^⑭现根据他在《加减乘除释》中有关“五乘方”的细草类推，补上十九卦，以飨读者。现以图示如下：

六十四卦五乘方排列组合图

乾䷀	五乘方	甲甲甲甲甲甲甲	五乘方
姤䷫	第一廉之一	甲甲甲甲甲乙	
同人䷌	第一廉之二	甲甲甲甲乙甲	
履䷉	第一廉之三	甲甲甲乙甲甲	
小畜䷈	第一廉之四	甲甲乙甲甲甲	
大有䷍	第一廉之五	甲乙甲甲甲甲	
夬䷪	第一廉之六	乙甲甲甲甲甲	
遯䷠	第二廉之一	甲甲甲甲乙乙	
无妄䷘	第二廉之二	甲甲甲乙乙甲	
中孚䷼	第二廉之三	甲甲乙乙甲甲	
大畜䷙	第二廉之四	甲乙乙甲甲甲	
大壮䷡	第二廉之五	乙乙甲甲甲甲	
讼䷅	第二廉之六	甲甲甲乙甲乙	
巽䷸	第二廉之七	甲甲乙甲甲乙	
鼎䷱	第二廉之八	甲乙甲甲甲乙	
大过䷛	第二廉之九	乙甲甲甲甲乙	
家人䷤	第二廉之十	甲甲乙甲乙甲	
离䷄	第二廉之十一	甲乙甲甲乙甲	
革䷰	第二廉之十二	乙甲甲甲乙甲	
睽䷥	第二廉之十三	甲乙甲乙甲甲	
兑䷹	第二廉之十四	乙甲甲乙甲甲	
需䷄	第二廉之十五	乙甲乙甲甲甲	
否䷋	第三廉之一	甲甲甲乙乙乙	

益䷩	第三廉之二	甲甲乙乙甲
损䷨	第三廉之三	甲乙乙甲甲
泰䷊	第三廉之四	乙乙乙甲甲
涣䷺	第三廉之五	甲甲乙乙甲
蛊䷑	第三廉之六	甲乙乙甲甲
恒䷟	第三廉之七	乙乙甲甲甲
贲䷖	第三廉之八	甲乙乙甲乙
丰䷶	第三廉之九	乙乙甲甲乙
归妹䷵	第三廉之十	乙乙甲乙甲
旅䷷	第三廉之十一	甲乙甲甲乙
咸䷞	第三廉之十二	乙甲甲甲乙
噬嗑䷔	第三廉之十三	甲乙甲乙甲
随䷐	第三廉之十四	乙甲甲乙甲
渐䷴	第三廉之十五	甲甲乙甲乙
未济䷿	第三廉之十六	甲乙甲乙甲
困䷮	第三廉之十七	乙甲甲乙甲
节䷻	第三廉之十八	乙甲乙乙甲
井䷯	第三廉之十九	乙甲乙甲甲
既济䷾	第三廉之二十	乙甲乙甲甲
观䷓	第四廉之一	甲甲乙乙乙
颐䷚	第四廉之二	甲乙乙乙甲
临䷒	第四廉之三	乙乙乙乙甲
蒙䷃	第四廉之四	甲乙乙乙甲
升䷭	第四廉之五	乙乙乙甲甲
艮䷳	第四廉之六	甲乙乙甲乙

小过䷛	第四廉之七	乙乙甲甲乙乙
晋䷢	第四廉之八	甲乙甲乙乙乙
萃䷬	第四廉之九	乙甲甲乙乙乙
震䷲	第四廉之十	乙乙甲乙乙甲
明夷䷣	第四廉之十一	乙乙乙甲乙甲
蹇䷦	第四廉之十二	乙甲乙甲乙乙
解䷧	第四廉之十三	乙乙甲乙甲乙
坎䷜	第四廉之十四	乙甲乙乙甲乙
屯䷂	第四廉之十五	乙甲乙乙乙甲
剥䷖	第五廉之一	甲乙乙乙乙乙
比䷇	第五廉之二	乙甲乙乙乙乙
豫䷏	第五廉之三	乙乙甲乙乙乙
谦䷎	第五廉之四	乙乙乙甲乙乙
师䷆	第五廉之五	乙乙乙乙甲乙
复䷗	第五廉之六	乙乙乙乙乙甲
坤䷁	五乘方隅	乙乙乙乙乙乙

《周易》六十四卦的这种计算方法也吸引了许多现代学者的兴趣，并撰述了很多著作来研究这个体系。假定我们用 A、B、C、D、E、F、G、H 八个符号代替八卦，那么八卦相乘六十四卦，便得出这样的结果：AA、BB、CC、DD、EE、FF、GG、HH、2AB、2AC、2AD、2AE、2AF、2AG、2AH、2BC、2BD、2BE、2BF、2BG、2BH、2CD、2CE、2CF、2CG、2CH、2DE、2DF、2DG、2DH、2EF、2EG、2EH、2FG、2FH、2GH。如果计算一下 A、B、C、D、E、F、G、H 八项式之和的平方 $(A+B+C+D+E+F+G+H)^2$ ，也同

样能得到相同的结果。^⑮

焦循对《周易》六十四卦的排列组合，脱胎于算学中的“开方作法本源图”已如上述。同时，焦循又将中国宋元时期数学家列方程的方法之一的“天元术”援入易学研究。他指出：

《说卦传》云：“发挥于刚柔而生爻。”《文言传》云：“六爻发挥，旁通情也。”而圣人之情，即见乎辞，譬之说句股割圆者，绘方圆弧角之形，此伏羲所设之卦也。为天元、为幂，则卦之爻也。使不标以正负之目，明以甲乙丙丁之名，则其比例和较之用，不可得而知，此六爻发挥之所之，必赖文王系辞以明之也。故读文王、周公之辞，如读洞渊九容之细草，细草所以明天元之法，彖辞、爻辞所以明卦之变通，可相观而喻也夫。^⑯

“天元”本指周历，周历建子以农历十一月为正月，儒家推崇周代，认为周历得天之正道，故称“天元”。“天元”作为数学专名，它产生于11世纪中叶，即北宋神宗年间，但对这种列方程的普遍方法首先进行系统论述的是秦九韶和李治。^⑰“天元术”与现代通常的代数教科书中列方程的方法极为相似。它首先是“立天元一为某某”，也相当于现代的“设 x 为某某”的意思。其次再根据问题给出的条件列出两个相等的多项式，令二者相减即可得出一端为零的方程。这种以相等二多项式相减以列于方程的步骤又称为“同数相消”或“如积相消”。^⑱“相消”是令二者相减，“如积”即“同积”，就是指两个相等的多项式。焦循曾运用“旁通”法则，将《周易》六十四卦组合成同爻位阴阳相对的三十二组旁通卦。如《乾》与《坤》，

《同人》与《师》，《屯》与《鼎》等。然而焦循把阴阳爻画相同并相对的两卦比附为相等的两个多项式，把通过两个等式的相减，列出方程而后求得未知数的这种因果关系，比附为两卦之间的“此多一奇，则彼少一隅”，^⑩并依此进行反复的爻位置换成阴阳爻画相等的旁通卦。焦循认为：“洞渊九容之数，如积相消，必得两数相等者，交互求之，而后可得其数，此即两卦相孚之义也，非有孚则不相应，非同积则不相得。”^⑪可见“天元一”中的“如积相消”、“同数相消”这一解方程的步骤便成为焦循“凡旁通之卦，一阴一阳两两相孚”这一易学原理的数学根据。不过，焦循为了进一步扩大比率计算，认为“天元一术，不以过于子母互为齐同、比例而已”，从而又提出了“齐同”与“比例”。

二、“齐同”与“比例”

“齐同”与“比例”也是焦循援入易学研究中的主要数学法则。他说：

夫九数之要，不外齐同、比例；以此之盈，补彼之阙，数之齐同如是，《易》之齐同亦如是。以此推之得此数，以彼推之亦得此数，数之比例如是，《易》之比例亦如是。说《易》者执于一卦一爻，是知五雀之俱重，六燕之俱轻，而不知一燕一雀，交而适平。又不知两行交易，偏乘而取之，宜乎左支右绌，莫能通其义也。余既悟得旁通之旨，又悟得比例之法，用以求经，用以求传，而经传之微言奥义，乃可得而窥其万一。^⑫

“齐同”一词，出自刘徽《九章算术注》。“齐同”就是以不同

的分母和分数相加减时，先进行通分，然后将分子相加减的运算法则。据《九章算术·方田》“分合术”刘徽注：“凡母互乘子谓之‘齐’，群母相乘谓之‘同’。同者相与通，同其母也。齐者与母齐，势不可失本也。”焦循认为：“相乘则两数如一，故谓之同（三乘五得一十五，五乘三亦得一十五）。互乘则两子之差立见，可以施加施减，故谓之齐。”^②如以现代数学符号表示，即设 $\frac{a}{b}$ 和 $\frac{d}{c}$ 二个分数，分子和分母各自相乘为 ac 、 bd ，称为齐，分母与分母相乘为 bc ，称为同。也就是将 $\frac{a}{b}$ 化为 $\frac{ac}{bc}$ ，将 $\frac{d}{c}$ 化为 $\frac{bd}{bc}$ ，只有如此“齐同”之后，两个分数之间才能进行运算，焦循易学中的“旁通”和“相错”都是有关卦爻运动和转化，这和“齐同”的计算有着相似之处。如《乾》、《坤》两卦二五爻位的置换成《同人》、《比》，再如《乾》、《坤》两卦相错成《泰》、《否》等。现举较具代表性的一例：

《丰》上六“蓺其家”，蓺者，齐同之也。《丰》成《既济》，犹数之有减尽也；《涣》则成《益》，犹数之有差较也。“蓺其家”犹“齐其家”，《丰》、《涣》本错为《家人》，齐同之成《既济》、《益》，乃相错为《家人》也。《损》成《益》，《咸》成《既济》，与“蓺其家”同。乃《损》既成《益》，而利有攸往，谓《益》通于《恒》而上之三也。《益》通《恒》而上之三，则《恒》成《咸》，《益》成《既济》。《既济》、《咸》相错不为《家人》，故得臣无家，此与《蒙》克家互明。^③

如以图表示则为：

丰䷶涣䷺齐同为一→既济䷾益䷩相错为一→家人䷤

这些都是焦循在“齐同”的启发下，以数字比附卦爻，以分数的通分作为旁通、相错。亦即焦循所谓的“以此之盈，补彼之阙，数之齐同如此，《易》之齐同亦如此。”^{②4}其实在《周易》一书中，无论“旁通”还是“相错”均无存在，历代易学家对此没有如此系统的论述，这也正是焦循有别于前人的易学特色，所谓以数理勾通《易》理也能得到合理的解释。

与“齐同”一样，焦循以所谓“比例”来论证易学的卦变系统，其思维方式也同样渊源于数学理论。清代学者王引之总结焦循的易学研究说：“要其法，则比例二字尽之。”朱骏声认为焦循“以《九章》之正负、比例为《易》意”。而焦循本人也作了明确的阐述。他说：

乾隆丁未，余始习九九之术。既明九章，又得秦道古、李仁卿之书，得闻洞渊九容奥义。读《测圆海镜》卷首《识别》一册，而其所谓“正负寄左，如积相消”者，精微全在于此，极奇零隐曲之数，一比例之，无弗显豁可见。因悟圣人作《易》，所倚之数，正与此同。^{②5}

《易》之义清明条达，以引申比例推之，乃叹“洁净精微、清明条达”八字，确不可移。^{②6}

所谓“洞渊”，是指北宋处州的洞渊大师李思聪。“九容”，作为数学专名，即指勾股形上九种容圆之法（从圆的相关九个直角三角形的边长求同圆直径长的方法）。即勾上容圆、股上容圆、弦上容圆、勾股上容圆、勾外容圆、股外容圆、弦外容圆、勾外容圆半、股外容圆半。“比例”是一个数学术语，其定义和现代数学的“比例”基本相同。（如用现代数学符号来

表示，即 a 与 b 比值等于 m ， c 与 d 比值也等于 m ，那么 $a:b$ 等于 $c:d$ ， $a:b$ 与 $c:d$ 之间的关系就是比例关系。一般也称 a 、 b 、 c 、 d 四数成比例。) 焦循由此得到启发，领悟出六十四卦通过“相错”和“旁通”能揭示卦与卦之间种种联系和比例关系，并依次类推推出“《易》之比例”。如《乾》与《坤》两卦与《泰》与《否》两卦互为比例。这是因为《乾》《坤》两卦相错成《泰》《否》；反之《泰》《否》两卦相错亦为《乾》《坤》。若以符号“:”替代“相错”，以等号“=”替代“互为比例”，又以 a 、 b 、 c 、 d 分别替代《乾》、《坤》、《泰》、《否》四卦，那么这四卦的比例关系用数学符号表示就成为 $a:b=c:d$ 的比例关系。现以《艮》《兑》两卦相错而成《咸》《损》两卦举例如下：

咸卦：䷞

艮卦：䷳

初六：咸其拇

初六：艮其趾

六二：咸其腓

六二：艮其腓

九三：咸其股

九三：艮其限

九五：咸其脢

六四：艮其身

上六：咸其辅颊舌。

六五：艮其辅

《咸》《艮》两卦本来不存有关联，然而一经“相错”，《咸》、《损》、《艮》、《兑》四卦就确立了比例关系。不仅《艮》卦的爻辞意义与《咸》卦的爻辞意义有了直接联系，而且与《损》《兑》的爻辞也产生了某种逻辑联想。因此焦循说：“《咸》《艮》两卦之辞，发明《咸》《损》为《艮》《兑》之相错，尤为明了。《艮》六五‘艮其辅’，即《咸》上六‘咸其辅颊舌’；《咸》六二‘咸其腓’，即《艮》六二‘艮其腓’。《损·传》‘一

人行，三则疑也’。《兑·传》‘行未疑也’。行未疑之行，即一入行之行。《兑》‘以朋友讲习’，正发明《损》‘得其友’。非明乎八卦相错之比例，《咸》《艮》两卦取象之同，将莫能知其妙也。”^②

交叉利用“旁通”和“相错”，也能使卦爻之间形成种种比例。如《小畜》二之《豫》五成《家人》与《萃》，《夬》二之《剥》五成《观》与《革》。然而《家人》与《萃》相错而成《观》、《革》，《观》、《革》相错成《家人》、《萃》。又如：《坤》六三“含章可贞”，《传》云“以时发也”；《姤》九五“含章有陨自天”，《传》云“中正也”。中正，指其为《姤》二之《复》五，而《姤》上之《复》三，即为《鼎》二之五，而上之《屯》三之比例。以两“含章”例之，知《坤》之“含章”，谓成《屯》通《鼎》也；《屯》成《既济》，《鼎》成《咸》，相错为《革》。《复》成《既济》，《姤》成《咸》，相错亦为《革》，与《丰》成《革》同。故“含章”之章即“来章”之章，而“来章”谓《涣》二之《丰》五，即谓《蒙》二之五，“时发”即“发蒙”，“发蒙”即“含章”也。如将上述二例诸卦分别代之以 a、b、c、d、e、f、g、h 数学符号，那么它们之间的比例关系为： $a:b=c:d$ ， $e:f=g:h$ ，所以 $c:d=g:h$ ， $a:b=e:f$ 。其六十四卦各种的比例方式亦可由上述举例中推出。在焦循的易学中，精确地认识数量与数的比例关系，是在人为的方式进行求证的。在两者不能同时进行比较时，首先确定一个标准，然后将两个对象分别与这个标准比较，最后确定它们是否相等以及它们之间的比例关系。所以焦循说：“比例之用，随在而神。”^③

不过，细察焦循的“比例”，除了具有上述特殊的数学内涵之外，一般场合则赋予易学的文字训诂学意义。如焦循认为：“声音之妙，……解《易》尤为必不可离，盖《易》之辞……文王、周公、孔子大半用此以自为比例，舍此则不知所谓。”^②利用文字训诂学中的“假借”与“转注”是焦循易学研究的另一个重要特征。

三、“假借”与“转注”

充分运用“假借”研究《周易》，是焦循易学的另一特色。“假借”是古人分析汉字造字法而归纳出来的六书中的一种，“假借”特指在叙述的一般语文中，某些词语因有音而无其字，假借同音字来代替，是古代学者用以注释经典的主要方法之一，属语言学范畴。焦循在《周易用假借论》一文中指出：

六书有假借，本无此字，假借同声之字以充之，则不复更造此字。如许氏所举“令”、“长”二字，令之本训为发号，长之本训为久远，借为官吏之称，而官吏之称，但为令、为长，别无本字。推之，而字训面毛，借为而乃之而；为字训母猴，借为作为之为，无可疑者也。又有从省文为假借，如省狎为甲，省旁为方，省杜为土，省虞为吴。或以为避繁就简，犹有说耳。惟本有之字，彼此互借，如“麓”、“录”二字，本皆有者也，何必借录为麓？“壶”、“瓠”二字，本皆有者也，何必借瓠为壶？疑之最久，叩诸通人，说之皆不能了。近者，学《易》十许年，悟得比例、引申之妙，乃知彼此相错，全为《易》辞而设。假此以就彼处之辞，亦假彼以就此处之辞。如豹、豹

为同声，与虎连类而言，则借𧇧为豹；与祭连类而言，则借𧇧为豹。沛、绂为同声，以其刚掩于《困》下，则借沛为绂；以其成《兑》于《丰》上，则借绂为沛。各随其文以相贯，而声近则以借而通。盖本无此字，而假借者，作六书之法也。本有此字，而假借者，用六书之法也。^⑩

如何理解六书中的“假借”，清代乾嘉学者中颇有分歧。以江声、戴震、王筠为代表，认为假借本来就应该包括字义的引伸在内。如江声在《六书说》中指出：“凡一字而兼两谊三谊者，除本谊之外，皆假借也。”戴震将假借分为两类：一类是“依于义以引伸”的假借，一类是“依于声而旁寄”的假借。^⑪王筠也说：“凡与本义不符者，皆假借也。”^⑫朱骏声则认为：凡一字有几个义项的，可有两种情况：一是字义有联系的，叫转注；一是与本义完全没有关联的，叫假借。如“网”为田鱼之器，转而为车网，为蛛网，此通以形；又转而为文网，此通以意。这一类为转注，也就是词义的引伸。又如“苑”为“宛”，“豕”为“长”而“虫”为“彤”等以为假借。^⑬焦循上面所举的“麓”与“录”、“壶”与“瓠”并不是严格意义上的“假借”，而是将字义引伸与假借合而为一。然而焦循在实际运作中，每每将假借与转注连用，甚至与数理并重。他认为：“非明九数之齐同、比例，不足以知卦画之行，非明六书之假借、转注，不足以知《彖辞》爻辞、《十翼》之义。”^⑭基于这一认识，《易学三书》中使用“假借”的频率相当高，无论经文原意正确与否，一律以假借为基准。如《周易》的《渐》卦的“初六”、“六二”、“九三”、“六四”、“九五”、“上九”六爻辞皆取象于“鸿”，^⑮历来论《易》者都释“鸿”为鸟名（或大雁

之名，虞翻说；或水鸟之名，王弼说。）。^⑤根据《渐》卦的整个内容考察，解释“鸿”为鸟名较为合理，如李镜池、高亨等人亦解释为水鸟。^⑥然焦循依据《尔雅》、《释詁》、《康诰》等书，以同音假借为原则，认为“洪”、“鸿”古音相通，因此解释“鸿”为“代”。他的理由是《周易》的卦爻辞本出于周公之手，而《释詁》等书又是周公的著作，以周公之书解释周公之辞，“此鸿，代之训，以为即疏解《渐》卦之鸿可也”^⑦。又诸如“豹”为“约”之假借，“羊”为“祥”之假借，“状”为“伐”之假借等等。为了对焦循的“假借”说有一个清晰的理解，现试举二例：

1. “握”、“渥”互相假借。

“握”、“渥”两字，分见于下列二卦：

《萃》初六：有孚不终，乃乱乃萃，若号，一握为笑，勿恤，往无咎。

《鼎》九四：鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。

“一握”，王弼《周易注》：“一握者，小之貌也。为笑者，懦劣之貌也。”“渥”，王弼《周易注》：“渥，沾濡之貌也。”对于王弼的解释，焦循颇为不满。他说：“王弼谓一握者，小之貌也。为笑者，懦劣之貌也。求之于经，皆不能达。畜疑者数十年矣。今日乃得之。”所谓“一握为笑”，焦循《易章句·萃》注：“握与渥同，鼎其形渥。渥，足也。足则终，终则乱，惟有孚于萃，不终，而乃乱乃萃。乱者，渥矣。萃不终则不渥，萃不渥而仅大畜渥，是为一渥，两渥则凶，一渥则号变为笑矣。”

也正因此，握、渥两字互相假借，一以贯之，才使经文钩贯。

2. “豹”、“禴”、“酌”、“约”四字同声假借。

焦循所提出的四个同声假借字，分见于下列四卦：

《革》上六：君子豹变，小人革面，征凶。居贞吉。

《既济》九五：东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。

《损》初九：已事遄往，无咎，酌损之。

《坎》六四：樽酒簋，贰用缶，纳约自牖，终无咎。

焦循在通释这四字时指出：

豹、禴、酌、约四字同声假借也，《易》之辞，多用六书假借转注，以为贯通，当于声音训诂明。求之《益》三互《艮》四，可指《艮》为豹，而既为约禴之通借，则不必专指《艮》矣。陆绩注豹变云：“豹为虎类而小者也。”以小字发明豹字，在陆氏指上六阴爻为小，虽未得《易》义，而豹之取义于小则有精义焉。凡字之从勺者，多有小义。盖勺之受小，故《中庸》言水一勺之多。《广雅》：“约，俭也。”又云：“约，少也。”《释名》：“要，约也。”在体之中约结而小也。小则薄，故禴祭即为薄祭。豹小于虎，故名豹。犹瓜绍小于先岁之瓜，故颺。《文选·七发》注引《字书》云：“约，亦的字也。”的又名藪，藪

微具从数。《老子》：常无欲以观其妙，常有欲以观其微。《释文》云：“微，小道也。”微之小，犹蕝之小，蕝音同要，蕝之为的，犹要之为约也。禽之小者名药，斗之柄小于魁名杓。《广雅》：“杓，末也。”末与少义同。每卦以上爻为末，此上之三所以为约，即所以为豹也。^⑨

焦循以丰富的训诂学知识，论述他以假借解《易》的奥秘。然而这也仅仅是焦循表面的验证手段，其真正目的还在于揭示他所创立的易学架构的意义。换言之，焦循试图通过假借，进一步来证明他的旁通、相错等卦爻位置换运动法则的合理性。诚如他在《易章句·革·上六》解释“君子豹变”时所指出的那样：

君子，《蒙》已成《益》；豹，犹约也。《益》上之三纳约，必变通《恒》。

所谓“《蒙》已成《益》”，是指《革》的旁通卦为《蒙》，二五爻位自换而成《观》，并继之与《革》初四爻位置换成《益》和《既济》。所谓“《益》上之三纳约，必变通《恒》”，是说《益》上三爻位自换亦成《既济》。《既济》六爻皆定，不可亨，需要继续寻求变通的途径，而《恒》便是《益》的旁通卦，所以说“《益》上之三纳约，必变通于《恒》”。有关“君子豹变”，传统注解为改革之意。如孔颖达《周易正义》：“居革之终，变道已成。君子处之，虽不能同九五革命创制，如虎文之彪炳，然亦润色鸿业，如豹文之蔚缛，故曰君子豹变也。”晚清今文经学者皮锡瑞则认为：“如革卦之义为改革，初九：‘巩用黄牛之革’则借为皮革。据《说文》：‘革，兽皮去其毛革更之。’故假借为改革，是皮革为革字本义也，六五：大人虎变，

上六：君子豹变，亦取象于虎豹之皮，而取义于皮革之革。《礼记·玉藻》‘君，羔裘虎犴’，故曰‘大人虎变’，‘大夫士鹿裘豹犴’，故曰“君子豹变”。云‘小人革面者’，盖庶人役车，其犴以犬羊之鞞为之，无虎犴豹犴，故曰‘革面’。若以革面为改头换面，古无此文法也。”^④皮氏虽然赞成以“假借”诠释《周易》，但本质上与焦循的“假借”说有着明显的差异，那就是焦循的假借是与他创立的旁通、相错、比例乃至算学法则互相呼应、相互引申的，从而求其《易》辞之间的贯通。皮氏则孤立的运用假借，未能达到一以贯之。皮氏在晚清易界纷纷非难焦循易学的同时，敢于重提“假借”说，表明了他支持焦循的鲜明立场。焦循也正是通过字音、字义相近的假借，进一步论证卦爻转换的可行性结果。当然，在焦循的易学诠释中，还包括词性变换、同义异名等假借，但具体论证过程基本与上例一致。

不过，焦循运用假借释《易》的同时，往往与转注及比例交替使用，以进一步阐明《易》辞之间的联系。《易通释·尸》载：

《易》之言施、言矢，余测之，皆知其为上之三之名，近者官保阮公以所著《释矢》一篇见示，谓开中口直发其声曰施，重读之曰矢，是矢、施二字同义，足于《易》义相发明。又谓尸与施同，……《晋语》“秦人杀冀芮而施之”，注陈尸曰：“施是施，义同尸。”因悟“师或与尸”之“尸”，即取例于施。《师》二先之五，而后《同人》上之《师》三，则《师》成《蹇》；上无《坤》与而有《坎》雨。是为“雨施”。今不成《蹇》而成《升》，上

无《坎》雨而有《坤》与，是为“与尸”。与指《坤》，雨指《坎》。有“坎雨”则上之三为当，则不称尸而称施。有“坤与”则上之三为失，则不称施而称尸。尸、施字同而各有取义，以为比例。《同人》上之《师》三成《升》，《同人》成《革》，相错《大过》、《明夷》，即《姤》上之《复》三之比例。尸之为言夷也，故《明夷》以“夷”名，亦取义于上之三这失道；夷则转注为伤，由伤而死，故为尸。《大过》取棺槨，是尸所取义也。夷同于弟，故上之三例为弟，《尔雅》、《释诂》多可考见。《周易》经文、传文自相训诂之处，如伦之训劳，则知“曳其轮”即“劳谦”；敕之训劳，则知“敕法”即“劳民”，……盖《易》义也。兹录《释矢》之文，而推《尔雅》“矢、尸、夷、弟”诸字相转注，其关合于《易》义者如此。

以假借、转注诠释经典，是古代学者的传统。但以文字为始基，通过语言的考证来达到“通经明道”，在清代则开端于戴震。戴震曾说：“一字之义，当贯群经，本六书然后为定”，^④“夫六经字多假借，音声失，而假借之意何以得？训诂、声音相为表里，故训明，六经乃可明。后儒语言文字未知，而轻凭臆解，以诬圣乱经，吾惧焉。”^⑤戴震对文字语言学的见解，曾给焦循以很大的影响。他说：“凡训诂不外假借、转注，而假借、转注全以声音。故明乎声音，乃知训诂，明乎训诂，乃识义理。舍声音、训诂而谈义理，乃一人私臆之见，非能通古圣之心者也。”^⑥如何理解焦循的假借转注说，论者每每追溯到他与韩婴《易》说的渊源，因为焦循对韩婴以假借说《易》曾表现出极大的兴趣。然而从焦循的学术环境而言，他

对声音、训诂的重视，无疑是得益于好友王念孙、王引之父子的训诂学研究。王念孙在《广雅疏证序》中指出：

窃以训诂之旨，本于声音。故有声同字异，声近义同。虽或类聚群分，实亦同条共贯。譬如振裘必提其领，举网必挈其纲。故曰本立而道生，知天下之至赜而不可乱也。此之不悟，则有字别为音，音别为义，或望文虚造而违古义，或墨守成训而鲜会通，易简之理既少，而大道多歧矣。今则就古音以求古义，引伸触类，不限形体。……④

强调因声求义，实际上是从汉字、汉语的特点出发，打破字形束缚，以古音为线索，将一些具有同一来源、意义相同、音义相关的字进行归纳考察的方法。其子王引之进一步发挥了这种观点，认为：“说经者于得经意而已。前人传注不皆合于经，则择其合经者从之；其皆不合，则以己意逆经意，而参以他经；证明成我训，虽别为说亦无不可。”⑤这种以自己的假借说为标准，然后广集证据，进行比较分析，结合个人意见，得出合乎自己主观愿望的结论，给焦循以很多启迪。他指出：“《周易》之辞，多以同声为假借，为后儒训诂之祖。”⑥他一再向王引之表示，他的易学所以能有自己的特色，主要的一点是得益于《广雅疏证》，他说：

按辞以知卦，泥辞以求义理，非也。惟其显然易见，而用转注，用同声之字假借者，非明六书训诂，鲜克信之。循近年得力于《广雅疏证》，用以解《易》，乃得涣然冰释。因叹声音训诂之妙，用以通他经，固为切要。而用以解《易》，尤为必不可离。盖《易》之辞，文王、周公、

孔子大半用此以自为比例，舍此则不知所谓，尤及及也。^④

焦循对文字训诂的关注并不依赖于其假借与转注本身的内在价值，而是对经书的“求通其辞”，以明“圣人系辞之本意”。这无疑为焦循研究《周易》提供了一种新的途径。

注释：

- ①《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略·原辞下第六》，学海堂刊本。
- ②《雕菰集》卷十三《与朱椒堂兵部书》，《文选楼丛书》本。
- ③《易图略·比例图序目》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。焦循的这种易学诠释方法，深得阮元的赞许，他特为焦循《易学三书》作序说：“……取易经文与卦爻反复实测之，得所谓旁通者，得所谓相错者，得所谓时行者。举六十四卦三百八十四爻，尽验其往来之迹，使经文中所谓当位、失道、大中、上下应、元亨利贞诸义例，皆发之而知其所以然。盖深明乎九数之正负比例，六书之假借转注，始能使圣人著书之本意，豁然于千年后。”焦循本人也表示：“余向时读《说卦传》‘参天两地而倚数’，疑解者之浅。圣人作《易》，倚数未必如是。乾隆丁未，始习九九之术，既明《九章》之理，又得秦九韶、李冶之书，得闻洞渊九容奥义，始悟圣人作《易》，所以倚之数者，数即九数也。《易》之理，与九数之理等，故曰倚。数与数相依，倚也。九数之术，全出自然，虽极参伍错综而引申之，无不同归一致。盖天下至无定者，数至无定而实，至有定者数也。《易》之理，有定而无定，无定而定，与数同也。盖天下惟九数之术，无可矫揉造作，有一算未是，则数必不合，

非口舌所能争，非虚伪所能乱，《易》亦如是也。”（《里堂学易记》卷二十二《图略》六，《雕菰楼经学丛书》，《清代稿本百种汇刊》，文海出版社印行。）

- ④ 英和《江都焦氏雕菰楼易学序》，《焦氏丛书》本。
- ⑤ 焦循所谓的“洞渊九容”，主要包括乘方、比例、天元术、齐同四项。如《易图略叙目》云：“循既学洞渊九容之术，乃以数之比例求《易》之比例。向来所疑，渐能理解。……用是愤勉，遂成《通释》一书。”又如《易图略·比例图叙目》云：“乾隆丁未，余始习九九之术。既明九章，又得秦道古、李仁卿之书，得闻洞渊九容奥义，读《测圆海镜》卷首‘识别’一册，而其所谓正负寄左，如积相消者，精微全在于此。”“洞渊九容之数如积相消，必得两数相等者，交互求之，而后可得其数，此即两卦相孚之义也。”又如《与朱椒堂兵部书》云：“卦画之所之，其比例齐同，有似九数。其辞则指其所之，亦如勾股割圆甲乙丙丁子丑等字。”（《雕菰集》卷十三）再如《开方通释自序》云：“窃谓乘除法，负贩皆知。至开正负带从诸乘方，儒者竭精敝神，或有未能了了者。使知道此古法，则自一乘以至百乘、千乘，庶几一以贯通，人人可以布夹而求也。”（《雕菰集》卷十六）
- ⑥ 《开方通释自序》，《木犀轩丛书》本。
- ⑦ 邵雍（1011—1077）字尧夫，号伊川丈人，其先范阳（今河北涿县）人，后随父徙居共城（今河南辉县）。他信奉乐天安命、超然物外的人生哲学，自号安乐先生，名其居为安乐窝，过着“焚香燕坐”、“哦诗自咏”的隐士生活。与周敦颐、程颢、程颐、张载并称“北宋五子”。北海李子才摄共城令，授以图书先天象数之学，于是潜心于易学研究，并在道士陈抟“先天图”的基础上建立了“先天象数学”，认为伏羲氏所绘图式，虽无卦文，但尽备天地万物之理。宣扬太极行两仪、两仪生四象、四象生八卦，依此类推产生了宇宙万物，

一切事物的命运是先天决定了的。邵雍创立的“先天象数学”，在当时学界颇具影响。但他真正的目的不是解《易》，而是借《易》以阐发他的哲学思想。也正因此，邵雍的易说，成为后来清初学者清算宋儒先天太极说运动中的主要批判对象。

- ⑧ 张立文《朱熹与李晃的易学思想比较研究》，《周同易纵横录》，湖北人民出版社1986年版，第344页。
- ⑨ 《里堂学易记》卷二十二《图略》六，《雕菰楼经学丛书》，清代稿本百种丛刊，文海出版社印行。
- ⑩ 《加减乘除释》卷三，《中西数学丛书初编》第二十八册。
- ⑪ 《加减乘除释》卷一，《中西数学丛书初编》第二十八册。
- ⑫ 《易通释》“天地之数五十有五”条，《皇清经解》卷一百三十一《焦孝廉通释》，学海堂刊本。
- ⑬ 《加减乘除释》卷三，《中西数学丛书初编》第二十八册。
- ⑭ 《里堂学易记》卷二十二《图略》六，《雕菰楼经学丛书》，《清代稿本百种丛刊》，文海出版社。本篇所介绍的“五乘方图”，只是证明焦循研究易学时曾运用过乘方来计算六十四卦的排列，虽然后来未被焦循列入正式出版的《易学三书》中，但不能说焦循没有作过这方面的尝试。既然有尝试，那么也应列入被讨论之列。至于焦循出自何种动机而最终摒弃不用，笔者认为原因是多方面的。考虑到清代乾嘉时期的易界，恢复汉《易》是其旗帜，而焦循此项数学法则，不免会引起人们对邵雍《伏羲六十四卦方位图》的回忆和比较。如焦循说：“邵子之说，在同时伊川程子已疑之不用。近时通人破之不遗余力。黄中深思苦虑以攻康节。南宋说经诸家实为杰出，惜其未能融贯全经耳。”（《易广记》卷二）正是迫于学界批评宋易的压力，才使焦循毅然将此图舍去。但它也证明，在焦循研究易学的过程中，宋易曾如何地打动过他的心弦。

- ⑮ 何丙郁《中国科技史概论》，中华书局香港分局1983年3月版。
- ⑯ 《易图略·原辞上第五》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ⑰ 钱宝琮主编《中国数学史》168页，科学出版社1981年版。
- ⑱ 钱宝琮主编《中国数学史》168页，科学出版社1981年版。
- ⑲ 《里堂学易记》卷二十六《图略》六：“消息即加减也。《乾》六奇，《坤》六偶，相续为圆中分之。此多一奇，则彼少一偶。如周天一象限九十度，正弧三十，余弧必六十；正弧加一度，则余弧减一度。”《雕菰楼经学丛书》，《清代稿本百种丛刊》，文海出版社。
- ⑳ 《易图略·比例图叙目》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ㉑ 《易图略·比例图序目》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ㉒ 《加减乘除释》卷六，《中西数学丛书初编》第二十八册。
- ㉓ 《易通释》“家人、不家……其家”条，《皇清经解》卷一百三十一《焦孝廉易通释》，学海堂刊本。
- ㉔ 《易图略·比例图叙目》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ㉕ 《易图略·比例图序目》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ㉖ 《易话》卷上《学易丛言》，《焦氏丛书》本。
- ㉗ 《易图略·八卦相错图序目》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ㉘ 《易图略·比例图序目》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ㉙ 《寄王伯申书》，《焦里堂先生佚文》，《鄮斋丛书》本。

- ③① 《雕菰集》卷八《周易假借论》，《文选楼丛书》本。
- ③② 王筠《说文释例》卷五《假借》，光绪癸未（1883）成都御风楼重刻本。
- ③③ 朱骏声《说文通训定声·凡例》，武汉市古籍书店影印 1983 年版，第 13 页。
- ③④ 《戴东原集》卷三《答江慎修论小学书》，经韵楼刻本。
- ③⑤ 《雕菰集》卷十三《与朱椒堂兵部书》，《文选楼丛书》本。
- ③⑥ 《易通释》“鸿”、“扬”条，《皇清经解》卷一百三十一《焦孝廉易通释》，学海堂刊本。
- ③⑦ 《易通释》“鸿”、“扬”条，《皇清经解》卷一百三十一《焦孝廉易通释》，学海堂刊本。
- ③⑧ 李镜池《周易通义》，中华书局 1981 年版，第 105 页。高亨《周易古经今注》卷四，中华书局 1981 年版，第 134 页。
- ③⑨ 《易通释》“鸿”、“扬”条，《皇清经解》卷一百三十一《焦孝廉易通释》，学海堂刊本。
- ③⑩ 《易通释》“约、酌、豹、禴”条，《皇清经解》卷一百三十一《焦孝廉易通释》，学海堂刊本。
- ④① 《经学通论》“论假借说易并非穿凿，学者当援例推补”。中华书局 1954 年版，第 39 页。
- ④② 戴震《与是仲明论学书》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版，第 184 页。
- ④③ 戴震《六书音韵表序》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版，第 200 页。
- ④④ 《雕菰集》卷十六《论语何氏集解补疏》。
- ④⑤ 《广雅疏证序》，学海堂刊本。
- ④⑥ 王引之《经传释词·自序》，《丛书集成新编》四十，台湾新文丰出版

公司印行本，第 633 页。

④⑤ 《易通释》“宫”“躬”条，《皇清经解》卷一百三十一条《焦孝廉易释》，学海堂刊本。

④⑦ 《寄王伯申书》，《焦里堂先生轶文》，《郇斋丛书》本。

第五章

焦循易学的道德义理论释

焦循在完成了由他精心设计的易学思想构架之后，曾著有《道德义理说》一文，概述了他以道德学说诠释易学的主题。这既是焦循赋予易学的特殊涵义与自己易学思想的全面总结，也是对他的一贯忠恕的易学观的深化与以道德义理论释易学的重要理论基础。

第一节 立人之道与乐天知命

焦循创建的易学体系，是以儒家的道德学说为基础的，他曾为“道德”一词作了如下的界定：

何为道？道者，行也。凡路之可通行

者为道，凡事之可通行者为道也。通而四达不穷者为大道，即为达道。虽通行而致达则泥者为小道。其偏僻险仄，孤危高峻不可通行者，非道也。^①

何为德？德者，得也。得乎道为德，对失道者而言也。道有理也，理有义也。何谓理？理者，分也。何为义？义者，宜也。其不可行者非道矣，可行矣，乃道之达于四方者，各有分焉，即各有宜焉。^②

故道必察乎其理，而德必辨乎其义。道而不德，其失也愚。理而不义，其失也贼。故传云：“和顺于道德，而理于义。”理于义者，分于义也。分于义，则“各正性命，保合太和”。唯明乎天下所行之路，而如其所宜者趋焉。于是各得其所而不乱，而天下之命立于圣人。^③

由“道德”初始的语义引伸为儒家人道观念的理解，是焦循研究易学的基本思路，也是他重点诠释《易》所体现的道，而不是作为经书文本的出发点。焦循认为《易》之道形成于《易》之书之先。他指出：“《系辞传》云：‘一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。’又云：‘形而上者谓之道，形而下者谓之器。’形即品物流形之形，以爻之定言，谓成《既济》；《既济》之先，阴阳变化，生生不已，是之谓道。”这种将宇宙万物的规律，并以一阴一阳的相互作用来表示的自然之道，在《易传》中早有说明。如《系辞》指出：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”又如《说卦》也明确说过“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻”。对于《易》道的认识，在中国易学史上虽有

象数与义理两派不同的释义，但他们所研究的是共同关注的问题，即由《易》所体现、儒家所提倡的以合乎礼义原则的“人道”。然而时代思潮的相异，历史条件的限制，对《易》道的认识，也就因人而异各具特色。清代的易学系统，大体而言，是由抵制宋代的图书之《易》而转向发掘汉唐注疏之《易》的。从清初的黄宗羲、胡渭到乾嘉的惠栋、张惠言等卓然成家的易学家，对宋《易》都抱着鄙夷的态度，他们一生孜孜探求的是汉唐注疏易学，他们对易道的认识深受汉唐以来文王八卦与八卦方位定式化的影响。焦循虽然也对客观存在的易道有所发现，但是同样不遗余力地抨击宋《易》，尤其是邵雍的“先天之学”。如他撰《原卦》一文，驳斥了邵雍的所谓“高妙之说”。^④我们知道，邵雍易学的理论特色表现为“尊先天之学，通画前之易”，突破了《周易》原来的框架结构，依据他所发明的先天象数重新编织了一套井然有序、层次分明的易学体系，而这个先天之学的重点在于论证《易》所体现的自然之道。邵雍认为，易之道先于易之书而有，是画前之易。这种画前之易是宇宙生成的本源，是存在于天地之间而为万物所遵循的客观规律，是一种自然之道。文王所作之《易》即今之《周易》，则是对此自然之道的一种主观上的认识和理解，加上了人为的因素，是一种适合于人的实用目的编织而成的符号系统，而非自然之道本身，故为后天之学。后天之学是由先天之学而来，先天之学是第一性的，后天之学是第二性的，先天明其性，后天明其用，先天之学为心法，后天之学则是心法所显现的外在的形迹，因而易学应以这种先天之学作为主要的研究对象。^⑤焦循与邵雍恰恰相反，认为伏羲为“知识未开之民图

画八卦以示之，而民即开悟，遂各專用嫁娶以别男女，而知父子，人伦之道由此而生。乾坤生六子，六子其一父母，不可为夫妇，则必相错焉，此六十四卦所以重也”。^⑥显然，焦循将《易》卦看成象征伦理关系的符号，这就决定了他必然是视易之道为“人伦之道”而加以研究，从而也就否定了邵雍所说的画前之易和把卦爻作为自然物的模拟学说。因此焦循在《原卦》结尾时批评邵雍说：“彼先天心法之精微，岂伏羲之教哉。”^⑦正是基于这样一种认识，焦循再度申述了他对《易》道的理解：

一阴一阳，犹云一阖一辟。凡两卦旁通，皆阴阳相偶，以阳易阴，终则有始，谓之续终。继即续也，成两《既济》而终止，无复一阴一阳相对，是但有形器而无道；惟成性之后，而又存存，前者未终，后者已始，柔刚迭用，至于无穷。……明当位者以反复为道，与失道者以反复为道，其道同也。反复其道，谓二五一阴一阳，亦指二五《坤》一阴反乎《乾》之一阳，宜以《乾》二之《坤》五，则反而复。……由阴而阳为君子道，由阳而阴为小人道。能变化而为《乾》道，能驯致其道而后为《坤》道。“知周乎万物，而道济天下，故不迁”，济天下成《既济》而定也。以道济之，则终则有始，而知周乎万物。知者利仁，变而通之以尽利，是为通乎昼夜之道而知也。道有变动，故为道也屡迁，变动屡迁，故一阴一阳。“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。分阴分阳，迭用柔刚”，此道之所以为道也。^⑧

所谓“三才之道”，是由《系辞》提出的，“《易》之为书也，

广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也”。将宇宙万物的道理，概括为天、地、人三才，认为易卦的六爻就是配天、地、人的，初、三爻为地，四、五爻为人，上、二爻为天。《乾凿度》则依托孔子进一步指出：“孔子曰：‘易有六位三才，天、地、人之分际也。三才之道，天地人也。天有阴阳，地有柔刚，人有仁义，法此三者，故生六爻。六位之变，阳爻者制于天也，阴爻者系于地也。天动而施曰仁，地静而理曰义。仁成而上，义成而下，上者专制，下者顺从。正形于人，则道德立而尊卑定矣。”这种将人道与天地自然之道的牵合附会，并引伸出君臣、上下、尊卑等儒家仁义的属性，成为历代易学研究者论证封建制度与封建道德合理性的理论依据。我在前面曾指出，焦循易学的结构及其与数学关系，都是焦循借以构建易学卦爻符号系统的参照。以数字来比附卦爻，依照数学法则的模式建立《周易》卦爻之间互相运动和转化关系，这套符号系统是焦循易学的结构形式，是其思想内容的载体。焦循易学的思想内容，始终没有能跳出象数派以卦象和数字推导出社会制度与伦理道德的有关原则。如他认为《周易》是圣人“明人伦，定民志”建立伦理道德规范的书，是供后人“治世”和“治身”的法定经典。他说：“惟君子孚于小人，则仁复天下；惟小人化于君子，则天下归化。君子自为君子，乃成元龙之灾；小人长为小人，则积灭身之罪，两相交则治，两相离则乱，此《易》之道也。”^⑨他又认为：“学《易》者，必先知伏羲未作八卦之前是何世界。伏羲作八卦，重为六十四卦何以能治天下，神农、尧、舜、文王、周公、孔子何奉此卦画为万古修己治人之

道。”^⑩焦循易学通过推衍卦爻之间的变化而大讲变通之道，这种变通实际上是社会人事方面的变通，不涉及自然界的一切变化和联系。卦爻在焦循易学符号系统中只是结构单元，而焦循对易道的起源解释，重点是社会而不是自然。所以他列举的三才之道，归根结底还是立人之道。

既然《易》之道是阐发圣人立人之道的，因此它的内容也就必须符合圣人的思想。焦循指出：

立人之道，曰仁与义。仁配阳，谓由阳交而生阳也；义配阴，谓由阳易而通阴也。应乎其间，而不失等杀者，为礼。仁、义指二五，礼属初四、三上，以其应二五为亨；以其二五而成《既济》为贞，亨、贞皆属乎礼。以其不成《既济》，变而旁通为有孚，则为信，有孚而不失是，则为知。知其盈而悔，知其非而悔，知也。“知周乎万物，而道济天下，故不过”，此知所以崇法天也。^⑪

通过易学的特殊论证方式，辨析仁、义、礼、信、知等儒家的道德教义，本来就是焦循最为擅长的。但是在上述被历代儒者尊奉为座右铭的“五常”之中，焦循显然着眼于仁和礼。仁和礼是儒家的伦理道德价值观念的核心，也是儒家塑造自我形象的最高理想境界。在古代人与人之间，虽存有五伦、九族、亲疏、远近的诸多差别，但都应遵循人类文明社会这一特定环境下的道德准则——仁与礼，而由仁与礼所透视出来的人文精神就是人道。孔子曾说：“仁者人也，亲亲为大；义者，宜也，尊贤为大。尊贤为大，亲亲之杀，礼之所生也。”^⑫樊迟问仁。子曰：“爱人。”所谓“人”，根据汉代学者郑玄的解释：“读如相人偶之人。”清代学者阮元进一步认为：“春秋时孔门所谓仁

也者，以此一人与彼一人相偶而尽其敬礼忠恕等事之谓也。”^③可见“仁”字从人从二，不仅指出了人与人之间的相处关系，而且揭示了怎样做人的道理，甚至引申出“泛爱众”的观念，唐代韩愈也因此将其概括为“博爱之谓仁”。所以仁与礼也就是将一种“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”的博施仁爱精神推广至整个社会，寻求更为完美的社会秩序。其实，这也正是焦循崇尚的道德理想。他说：“惟多学乃知天下之性情，名物不可以一端尽之，不可以一己尽之，然后约之以礼。以礼自约，则始而克己以复礼。既而善与人同，大而化之。礼以约己，仁以及人，约己斯不执己，执己斯有以及人。仁、恕、礼相为表里，而一贯之道视此。”^④在焦循看来，仁是发自内心的道德意识，而礼是以人们的道德情感和道德理性为基础的行为节度，两者统一并融为一体，组成社会的人伦关系，从而就会形成既有严格的尊卑、亲疏分明的等级秩序，又具有相互和谐、人与人相爱的伦理模式，孟子说：“道在迩而求诸远，事在易而求诸难，人人亲其亲，长其长，而天下平。”这就是圣人的一以贯之的人道。

然而一以贯之的人道，乃由天之所“命”而生，人生的存在是感受天命自然而成。所以焦循进一步阐明“道”与“命”的关系。他说：

知命之说，详于孔孟，而皆本于《易》。命有宜顺者，口目耳鼻四体是也。命有宜改者，仁义礼智天道是也。顺则不任力，改则任力，岂至无可奈何，而推之于命乎？委命而任力，圣人之权也，顺命而不任力，亦圣人之权也，或顺或改，惟圣人之心主宰而斡旋之。能用命，不为命所

用，是为知命。^⑮

所谓“命”，也就是“天命”。在儒家的思想体系中，天道观念也是不一致的。如孔子说“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言”。^⑯君子是相对于小人而言的，从道德意义上来说，小人是“不知天命”，“轻视圣人之言”，“轻视王公大人”的，所以“畏天命”，亦即表现为对天意的敬畏，而“畏大人”与“畏圣人之言”，则是对替天行事或代天立言的大人和圣人的绝对顺从。不过，“命”并不一味体现为天的意志，而是一种客观的抽象的必然性。如孔子认为：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。”这就将“命”体认为一种超乎自然而依靠人力无法改变的力量支配人们的社会生活。而焦循认为“命”可以通过圣人的“斡旋”，便能达到象征仁义礼智的天道，这是他根据易学中的卦爻运动所得出的结论。他指出：

经称命者六卦，《乾·彖传》云：“乾道变化，各正性命。”道、命二字，言之最明。《大戴记》所谓：“分于道之谓命也。”一阴一阳谓之道，《乾》二之《坤》五，《坤》化为《比》；《比》通《大有》，《大有》化为《同人》；《同人》通《师》，《师》又化为《比》。一气反复往来，是为道。分而言之，《坤》化为《比》，命也；《师》化为《比》，亦命也；《大有》化为《同人》，亦命也。通诸卦之二五言之谓之道，自一卦之二五言之谓为命；有命斯有性，故云“各正”。各之云者，分于道之谓也。^⑰

正是以卦爻之间的运动规律来解释道与命之间的联系，所以焦循对上述孔子的意见提出了新的看法。他认为：“圣人在尊位，君天下，则可造天下之命。君一国，则可造一国之命，故自王

侯至令长，皆有以司人之命，孔子不能得位，则道不行，而天下命之不能造。故云：‘道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。’……《易传》曰：‘乐天知命，故不忧。’乐天者保天下，保天下，则溺由己溺，饥由己饥，各正性命，保合太和矣。如是为乐天，即如是为知命。第以守穷任运为知命，非孔子之所云知命也。”^⑩显然，这正是孟子“尽其道而死者，正命也。桎梏死者，非正命也”，强调存心养性修身立命，知命而顺受其正，追求尽道而死的“正命”思想的另一种说法。孟子曾指出：

口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。^⑪

孟子所说的味、色、声、臭都是人天性喜爱之物，也就是焦循上述的所谓“口目耳鼻四体”；孟子认为满足这种天性的欲望，纯属于命运的安排，这就是焦循说的“命有宜顺者”。当然，孟子虽然同样认为实现仁义礼智的伦理道德境界也属命运，但人们更应该以天性的需要而去争取，不应推诿于命运而轻易放弃努力。显然也正是焦循加以概括的“能为命，不为命所用，是为知命”，其中不仅包含着焦循对“道”与“命”的思考，而且也包含着对人生的潜能与强烈的生存意义的一种积极解释。而这种积极解释客观上是对他“一贯忠恕”易学观的深化。总之，焦循易学的道德学说，虽有重建天人之学的愿望，但是仍以“各正性命，保合太和”为其指归，追求的是儒家的“仁道”，憧憬的是“天下为公”的大同世界。

注释：

- ① 《易话》卷上，《焦氏丛书》本。
- ② 《易话》卷上，《焦氏丛书》本。
- ③ 《易话》卷上，《焦氏丛书》本。
- ④ 《易图略·原卦一》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ⑤ 余敦康《论邵雍的先天之学与后天之学》，《象数易学研究》第一辑，齐鲁书社1996版，第181页。
- ⑥ 《易图略·原卦一》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ⑦ 《易图略·原卦一》，焦循在《告先圣先父文》中说：“弱冠以前，第执赵宋人说，二十岁从事于王弼、韩康伯旧注，二十五岁后，进而求诸汉魏，研究于郑、马、荀、虞诸家者，凡十五年。年四十一，始屏众说，一空己见，专以《十翼》当上下两经，思其参互融合……”又《易广记》云：“钱塘张振渊石境小房《周易说统》十二卷，其子师栻刻于万历乙卯，所采宋元明说《易》者百十余家。既列正解于前，又分附异附参附别附余诸目于后。按而核之，不知何以正，何以附，又不知何为异，何为别，何为参，何为余也。此书余家旧有之，童时读《易》即阅此本。阅之不下十数过，越阅越不知经义之所在，亦不知所说之何谓。此等说《易》之书，真村人之说剧耳。”案《周易说统》，明仁和人张振渊著。该书以程朱传义为宗旨，凡历代说理可以互证者，亦旁采并存。标为四例，其当本义相左而理有阐发者曰附异；其互有异同与传义相发明者曰附参，其出自独见者曰附别，其可以触类旁通者曰附余。凡所援引，各标姓氏；间或附从己意，则从旁陵氏别之。详见《四库全书总目提要》卷八，经部《易》类存目二。

- ⑧《易通释》“道”条，《皇清经解》卷一百三十一《焦孝廉易通释》，学海堂刊本。
- ⑨《易通释》“君子”，“小人”条，《皇清经解》卷一百三十一《焦孝廉易通释》，学海堂本。
- ⑩《易话》卷上，《焦氏丛书》本。在有关焦循学术思想研究中，代表性的意见是：焦循易学以数理概括了或解释了一切自然界和人类社会的变化规律。如侯外庐指出：“当时数学家研究‘天元一’，即借根法，是以纯粹理论的形式方面去抽绎的。焦循著《天元一释》一书，明白说到他欲‘通其理’以概括一切自然和社会的规律。”又说“焦循是以‘齐同’、‘比例’的法则贯通万物的变化的”。（《中国思想通史》第五卷，547页，555页—556页。人民出版社1980年版。）何兆武也认为：“所谓理是他（焦循）能以数学理论的演绎方法来解释自然和哲学，以至整个社会现象。”（《中国思想发展史》第488～489页，中国青年出版社1980年版。）
- ⑪《易通释》“仁、义、礼、信、知”条，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易通释》，学海堂刊本。
- ⑫《中庸》。
- ⑬《研经室一集·论语》。
- ⑭《论语通释·释礼》第四条。
- ⑮《易余龠录》。
- ⑯《论语·季氏》。
- ⑰《易通释》“命”条，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易通释》，学海堂刊本。
- ⑱《雕菰集》卷九《知命解下》，《文选楼丛书》本。
- ⑲《孟子·尽心下》。

第二节 寻求和谐与大同世界

追求“仁道”，憧憬“天下为公”的大同世界，这是中国

千百年来儒家的永恒主题。《礼记·礼运》篇说：

大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长。矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己。力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作。故外户而不闭，是谓大同。

这段被托之于孔子的话，其真实性是不言而喻的。尽管这番道理不断重复地讲了二千余年，但在中国历史上，却未曾见有哪个英明之君在尊儒重道的名义下真正实行过它。然而这幅描绘人与人和谐融洽的图景，不仅为儒者们津津乐道而认同，而且作为儒家文化的主潮始终影响着中国传统文化的性格。所谓“君子矜而不争，群而不党”，“君子无所争。必也射乎！揖让而升，下而饮，其争也君子”，就是折射出这种同一的文化心态。秩序与协调意味着文明，追求统一和谐是人类共通的性格。在中国古代社会关系领域，和谐观念通常是由“无讼”原则来体现的。孔子说：“听讼，吾犹人也。必也，使无讼乎！”无讼，乃至刑措，是儒家“致太平”的重要目标。作为通儒的焦循，自然也不会例外。他著有《使无讼解》一文，详论了他的理想境界，并与他的易学联系起来：

《易传》曰：“各正性命，保合太和，乃利贞。”又曰：“利贞者，性情也。”保合太和则无讼，而归其本于性情。夫人皆相见以情，而已独无情，志乃畏矣。民自畏其无情，则天下皆情矣。天下皆情，自不得独以无情之辞尽。……王符《潜夫论》云：“上圣不务治民事，而务治

民心。”民亲爱则无相伤害之心，动思义则无奸邪之心。原其情则明恕也，恕则克己，克己则复礼。克己复礼，则天下归仁。民志畏，则有耻。有耻且格，格即格物也。上格物以化其下，天下之人，亦皆格焉。格则各以情通而无讼，而天下平。^①

“讼”字的旧有解释是“争财”。《周礼·地官·大司徒》：“凡万民之不服而有狱讼者与有地治者，听而断之。”注：“争罪曰狱，争财曰讼。”焦循则认为可以通过人们相互之间的情感交流以至无讼。在焦循易学中，“情”的外延虽然非常宽泛，囊括了人心中除感觉印象和观念之外的大部分心理现象，但是焦循主要还是通过论证旁通以情，提倡一个统一和谐，人与人皆以真情相与的社会，也就是所谓的“情通于天下则天下归仁，而天下平”。

正是在儒家道德学说的主题下，焦循对《周易》六十四卦取象的传统原则作了进一步的发挥。如他诠释《比》卦为“大统一之世界”。《比》卦是六十四卦中的第八卦。《序卦传》说：“比者比也。”《彖传》说：“比，吉也。比，辅也，下顺从也。”《杂卦传》说：“比乐师忧。”孔颖达《周易正义》说：“比吉也者，释亲比为善，言相亲比而得吉也。比辅也者，释比所以得吉，由比者人来相辅助也。下顺从者，在下之人顺从于上，是相辅助也。谓众阴顺从九五也。”程颐《易传》说：“比，吉道也，人相亲比，自为吉道。”“先王观比之象，必建万国亲诸侯。建立万国，所以比民也；亲抚诸侯，所以比天下也。”据《尔雅·释诂》说：“比，辅也。”郭璞注：“《易》曰，‘比，辅也’，辅犹辅也。”《左传》僖公五年：“辅车相依，唇亡齿寒。”

可见《比》卦之比有吉义，实由辅义而来。而焦循的所谓“大统一之世界”显然是从“人相亲比”、“亲比为善”、“下顺从上”等演绎而出。不仅如此，焦循还对《比》的六爻作了相应的说明：初六为“真忧格主之臣”，六二为“家修庭献之臣”，六三为“奸邪共事之臣”六四为“忘私殉国之臣”，九五为“五为王者”，上六为“独夫”。六爻之间也都含有相比邻的关系。如此取象于《比》卦，实是与焦循诠释《大有》卦象为“世之盛治”有关。焦循说：

循按：《彖传》云：“比，吉也；比，辅也。”言比则吉也。比何以吉？以比之为辅也。既成比，宜以《大有》二之五为主，而初为之辅，比不得自为主也。《小过》六二“遇其妣”，妣即晋之王母，在《晋》成《否》，上《乾》为王，下《坤》为母，故云王母而《需》、《晋》相错为《大有》。《比》于《小过》变王母，而称妣，明谓《需》通《晋》，如《大有》通《比》也②

《大有》是六十四卦中的第十四卦，按照《彖传》的解释，认为：“大有，柔得尊位大中，而上下应之，曰大有。其德刚健而文明，应乎天而时行，是以元亨。”《象传》则说“君子以遏恶扬善，顺天休命”。因此注《易》者每每以王者之卦视之，而且寓有政治清明国家昌盛的象征。所以焦循又将《大有》六爻辞与《比》六爻辞相互沟通：初九为“清心寡欲之士”，九二为“才全德备之士”，九三为“嘉谟嘉猷之臣”，九四为“大臣抑损威震权盛之臣”，六五为“人君威信普济，诚信下贤之君”，上九为“信顺尚贤之主”，从而进一步来说明他理想中的大统一之世界。

又如焦循诠释《井》卦为“先王仁复天下之成法”。《井》卦是六十四卦中的第四十八卦。其卦辞谓：“井，改邑不改井，无丧无得，往来井井。”王弼《周易注》：“井以不变为德也。”孔颖达《周易正义》：“井者物象之名也。古者穿地取水，以瓶引汲，谓之井。此卦明君子修德养民，有常不变，终始无改。养物不穷，莫过乎井，故以修德之卦取譬，名之井焉。”焦循认为：“井之言法也。失道以法制之，使旁通噬嗑，故谓之井也。”^③从而引伸出“先王仁复天下之成法”。同时焦循又对《井》的六爻分别取象为：初六为“无德见弃之士”，九二为“抱道不遇之士”，九三为“明德待用之士”，六四为“清介自修之士”，九五为“渊泉时出之主”，上六为“实政实心之相”。焦循的这种取象，其实是他将《井》卦的旁通卦《噬嗑》卦取象为“去更化而成治”密切联系在一起的。焦循指出：

循按：《序卦传》云：“可观而后有所合，故受之以噬嗑。嗑者，合也。”卦以噬嗑两字名，爻辞单出噬字，故《传》特标嗑字之义以赞之。《井》二之《噬嗑》五为噬，《噬嗑》上之三为合。《传》云：“雷电合而章。”^④

《噬嗑》是六十四卦中的第二十一卦，按照《彖传》的解释，认为“颐中有物曰噬嗑”。孔颖达《周易正义》谓：“物在于口，则隔其上下。若啗去其物，上下乃合，而得亨也。此卦之名假借口象以为义，以喻刑法也。”可见焦循取《井》卦为“先王仁复天下之成法”实由《噬嗑》卦象辗转而来。因此他将《噬嗑》六爻辞与《井》六爻辞加以比附：初九为“罪薄受惩之人”，六二为“才德不足之官”，六三为“情法兼尽之官”，九四为“明断治强之官”，六五为“慈祥能决之主”，上九为

“怙恶不改之人”。如此《噬嗑》的“去更化而成治”与《井》的“先王仁复天下之成法”也就成为两卦相辅相成的卦象。

此外如诠释《讼》卦为“使民无讼之意”，《同人》卦为“大公无私之道”，《随》卦为“臣民向化之日”，《谦》卦为“谦让之德”，《兑》卦为“太和之治也”等等，也都是焦循藉以来论证他的社会道德理想。由于此项内容既不见于《易学三书》，也未曾收录于焦循其他著述，而仅见于他的手批校本中，所以鲜为人知。现据焦循的批校本，与《周易》原文对照如下：

经文原文

焦循批文

- | | |
|-----------------|----------|
| 屯：元亨。利贞。勿用有攸往。 | 洪荒之世。 |
| 利建侯。 | |
| 上六：乘马班如，泣血涟如。 | 坐失机算之人。 |
| 九五：屯其膏，小贞吉，大贞凶。 | 偏安之主。 |
| 六四：乘马班如，求婚媾，往， | 求贤共济之相。 |
| 吉，无不利。 | |
| 六三：即鹿无虞，惟入于林中，君 | 妄行取困之人。 |
| 子几不如舍，往吝。 | |
| 六二：屯如遭如，乘马班如，匪寇 | 坐守正待君之人。 |
| 婚媾。女子贞不字，十年乃 | |
| 字。 | |
| 初九：磐桓，利居贞，利建侯。 | 审时济乱之侯。 |

蒙： 亨。匪我求童蒙。童蒙求我。初筮告，再三渎，渎则不告。利贞。

师道发蒙。

上九：击蒙，不利为寇，利御寇。

治蒙遇严之师。

六五：童蒙，吉。

真淳未凿之主。

六四：困蒙，吝。

师友失教之人。

六三：勿用取女，见金，夫不有躬，无攸利。

利明汨心之人。

九二：包蒙吉，纳妇吉，子克家。

主持邦教之人。

初六：发蒙，利用刑人，用说桎梏，以往吝。

气稟昏患之人。

需： 有孚，光，亨。贞吉。利涉大川。

王者光世之化。

上六：入于穴，有不速之客三人来，敬之终吉。

求贤济难之贤君。

九五：需于酒食，贞吉。

治定功成之圣主。

六四：需于血，出自穴。

持安定倾之大臣。

九三：需于泥，致寇至。

冒进取败之庸臣。

九二：需于沙，小有言，终吉。

有心济险之君子。

初九：需于郊，利用恒，无咎。

理乱不开之贤人。

讼： 有孚，窒惕，中吉终凶。利 使民无讼之意。
见大人。不利涉大川。

上九：或锡鞶带，终朝三褫之。 终讼之小人。
九五：讼元吉。 听讼之大人。
九四：不克讼，复即命，渝。安贞 改过自新之人。
吉。
六三：食旧德，贞厉，终吉。或从 据理守分之人。
王事，无成。
九二：不克讼，归而逋，其邑人三 势屈自反之人。
百户无眚。
初六：不永所事，小有言，终吉。 畏事小心之人。

师： 贞丈人吉，无咎。 奉天伐暴之道。

上六：大君有命，开国承家，小人 论功行赏之时。
勿用。
六五：田有禽，利执言，无咎。长 君宜择将，声义讨伐之
子帅师，弟子舆尸，贞凶。 主。
六四：师左次，无咎。 坚壁图全之人。
六三：师或舆尸，凶。 冒进取败之人。
九二：在师中吉，无咎，王三锡 刚中之将。
命。
初六：师出以律，否臧凶。 节制之师。

比： 吉。原筮元。永贞无咎。不 大统一之世界。
宁方来，后夫凶。

上六：比之无首，凶。 上为独夫。

九五：显比，王用三驱，失前禽， 五为王者。

邑人不诫，吉。

六四：外比之，贞吉。 忘私殉国之臣。

六三：比之匪人。 奸邪共事之臣。

六二：比之自内，贞吉。 家修庭献之臣。

初六：有孚，比之无咎，有孚盈 真忱格主之臣。
缶，终来有它，吉。

小畜：亨。密云不雨，自我西郊。 小人方盛之时。

上九：既雨既处，尚德载，妇贞 阴盛阳衰之时。
厉，月几望，君子征凶。

九五：有孚挛如，富以其邻。 以力服人之主。

六四：有孚，血去，惕出，无咎。 交接君子御暴之臣。

九三：舆说辐，夫妻反目。 援结小人受制之臣。

九二：牵复吉。 同道汇征之士。

初九：复自道，何其咎，吉。 直己正人之士。

履： 履虎尾，不咥人。亨。 人臣事君之道。

上九：视履考祥，其旋元吉。 反照令终之士。

九五：夬履，贞厉。 乘势持才之主。

九四：履虎尾，愬愬，终吉。 才名震主之臣。

- | | |
|--------------------------------------|-------------------|
| 六三：眇能视，跛能履，履虎尾，
咥人，凶。武人为于大君。 | 刚躁妄动之人。 |
| 九二：履道坦坦，幽人贞吉。 | 穷不失义之士。 |
| 初九：素履，往无咎。 | 达而不离道之士。 |
| 泰： 小往大来，吉，亨。 | 君子用事之日。 |
| 上六：城复于隍，勿用师，自邑告
命，贞吝。 | 临乱自修之主（泰已转
否）。 |
| 六五：帝乙归妹以祉，元吉。 | 忘私下贤之君。 |
| 六四：翩翩不富以其邻，不戒以
孚。 | 小人慎集之相。 |
| 九三：无平不陂，无往不复，艰贞
无咎，勿恤其孚，于食有
福。 | 保难保泰之臣。 |
| 九二：包荒用冯河，不遐遗朋，亡
得尚于中行。 | 保泰中行之相。 |
| 初九：拔茅茹以其汇，征吉。 | 从君子同升汇征之士。 |
| 否： 否之匪人，不利君子贞，大
往小来。 | 小人之世也。 |
| 上九：倾否，先否后喜。 | 乱极反治之君。 |
| 九五：休否，大人吉。其亡其亡，
系于苞桑。 | 拨乱忧危之主。 |
| 九四：有命，无咎，畴离祉。 | 天心厌乱之后。 |
| 六三：包羞。 | 伤善未能之人。 |

六二：包承，小人吉，大人否。
亨。

初六：拔茅茹以其汇，贞吉。亨。

同人：同人于野。亨。利涉大川。
利君子贞。

上九：同人于郊，无悔。

九五：同人先号咷而后笑，大师克
相遇。

九四：乘其墉，弗克，攻，吉。

九三：伏戎于莽，升其高陵，三岁
不兴。

六二：同人于宗，吝。

初九：同人于门，无咎。

大有：元亨。

上九：自天佑之，吉，无不利。

六五：厥孚交如威如，吉。

九四：匪其彭，无咎。

九三：公用亨于天子。小人弗克。

九二：大车以载，有攸往，无咎。

初九：无交害匪咎，艰则无咎。

畏义不肆之人。

改邪从正之人。

大公无我之道。

出世之士不与人同。

去谗之主。

妄同能反之人。

强暴不测之人。

交上同类之士。

心无私系之人。

世之盛治。

信顺尚贤之主。

人君威信普济，诚信下
贤之君。

大臣抑损威震权盛之
臣。

嘉谟嘉猷之臣。

才全德备之士。

清心寡欲之士。

谦： 亨。君子有终。

谦让之德也。

上六：鸣谦，利用行师征邑国。

有德无威之人。

六五：不富以其邻，利用侵伐，无不利。

君能谦之效，谦征服人
之主。

六四：无不利，撝谦。

位盛下人之君。

九三：劳谦，君子有终，吉。

功高不伐之臣。

六二：鸣谦，贞吉。

邦家光达之士。

初六：谦谦君子，用涉大川，吉。

小心获济之士。

豫： 利建侯行师。

乐以天下之象。

上六：冥豫，成有渝，无咎。

沉迷悔过之人。

六五：贞疾恒不死。

纵路下移之君。

九四：由豫，大有得，勿疑朋盍簪。

开诚任贤之相。

六三：盱豫，悔，迟有悔。

附龙愧心之人。

六二：介于石，不终日，贞吉。

定静明觉之士。

初六：鸣豫，凶。

乞哀骄人之人。

随： 元亨。利贞。无咎。

臣民向化之日。

上六：拘系之，乃从维之，王用亨于西山。

真忱固结之主。

九五：孚于嘉，吉。

君臣一德之交。

九四：随有获，贞凶。有孚在道，以明何咎。

言听计从遇盛之交。

六三：系丈夫，失小子，随有求，
得，利居贞。 依仗耆硕建功之臣。

六二：系小子，失丈夫。 有比匪之失。

初九：官有渝，贞吉，出门交有
功。 受亲贤之益。

**蛊： 元亨。利涉大川，先甲三
日，后甲三日。** 乱极开治之时。

上九：不事王侯，高尚其事。 乐道之高士。

六五：干父之蛊，用誉。 继绪之贤君。

六四：裕父之蛊，往见吝。 不详。

九三：干父之蛊，小有悔，无大
咎。 不详。

九二：干母之蛊，不可贞。 起弊准风之臣。

初六：干父之蛊，有子，考无咎，
厉终吉。 乘时善更之臣。

临： 元亨。利贞。至于八月有凶。 君子道长之日。

上六：敦临，吉，无咎。 覃思之仁君。

六五：知临大君之宜，吉。 择贤之明主。

六四：至临，无咎。 真忱下贤之大臣。

六三：甘临，无攸利；既忧之，无
咎。 媚悦取容之小人。

九二：咸临，吉，无不利。 直道而行之君子。

初九：咸临，贞吉。 不恶而严之君子。

观： 盥而不荐，有孚颙若。

笃恭不显之化。

上九：观其生，君子无咎。

师表一世之君子。

九五：观我生，君子无咎。

大观在上之君子。

六四：观国之光，利用宾于王。

遘旧庸之会。

六三：观我生，进退。

审出处之关。

六二：窥观，利女贞。

隐士。

初六：童观，小人无咎，君子吝。

愚民国俭则示之以礼也。

噬嗑：亨。利用狱。

去更化而成治。

上九：何校灭耳，凶。

怙恶不改之人。

六五：噬干肉，得黄金，贞厉，无咎。

慈祥能决之主。

九四：噬干肺，得金矢，利艰贞，吉。

明断治强之官。

六三：噬腊肉，遇毒，小吝，无咎。

情法兼尽之官。

六二：噬肤灭鼻，无咎。

才德不足之官。

初九：履校灭趾，无咎。

罪薄受惩之人。

贲： 亨。小利有攸往

文质之理也。

上九：白贲，无咎。

还补返淳之世。

六五：贲于丘园，束帛戔戔，吝，终吉。

敦本尚实之主。

六四：賁如皤如，白马翰如，匪寇婚媾。

九三：賁如濡如，永贞吉。

六二：賁其须。

初九：賁其趾，舍车而徒。

剥： 不利有攸往。

上九：硕果不食，君子得舆，小人剥庐。

六五：贯鱼以宫人，宠，无不利。

六四：剥床以肤，凶。

六三：剥之，无咎。

六二：剥床以辨，蔑贞凶。

初六：剥床以足，蔑贞凶。

**复： 亨。出入无疾。朋来无咎。
反复其道，七日来复。利
有攸往。**

上六：迷复，凶，有灾眚。用行师终有大败，以其国君凶，至于十年不克征。

六五：敦复，无悔。

六四：中行独复。

六三：频复，厉，无咎。

涌汲求贤之相。

群工赞相之臣。

同德饰治之臣。

素位行乐之士。

销铄善类世。

留善类以兴太平之君子。

收政权以归君子之小人。

肆恶之小人。

扶正之小人。

渐盛之小人。

始谋之小人。

善类复兴之日也。

善端灭绝之士。

至诚无息之人。

景行君子之士。

出入经路之士。

六二：休复，吉。取友成德之士。

初九：不远复，无祇悔，元吉。克己复礼之士。

无妄：元亨。利贞。其匪正有眚。不利有攸往。 天命之实理也。

上九：无妄行，有眚，无攸利。果以不通之人。

九五：无妄之疾，勿药有喜。修内御侮之主。

九四：可贞，无咎。天德自守之学。

六三：无妄之灾，或系之牛，行人之得，邑人之灾。求全遭毁之士。

六二：不耕获，不菑畲，则利有攸往。正谊明道之士。

初九：无妄往，吉。诚一未分之人。

大畜：利贞。不家食吉。利涉大川。 学问充满之时也。

上九：何天之衢。亨。王道荡平之世。

六五：豶豕之牙，吉。乘强除暴之君。

六四：童牛之牯，元吉。胜残去杀之臣。

九三：良马逐，利艰贞，曰闲舆卫，利有攸往。同德并进之士。

九二：舆说辐。相时之士。

初九：有厉，利已。远害之士。

颐：贞吉。观颐，自求口实。 圣贤养正之道也。

上九：由颐，厉，吉。利涉大川。已饥已溺之相。

- 六五：拂经，居贞吉，不可涉大川。 资贤养民之君。
- 六四：颠颐，吉，虎视眈眈，其欲逐逐，无咎。 养贤及民之相。
- 六三：拂颐，贞凶，十年勿用，无攸利。 纵路败名之人。
- 六二：颠颐拂经于丘颐，征凶。 资身无策之士。
- 初九：舍尔灵龟，观我朵颐，凶。 枉道慕禄之人。
- 大过：栋桡，利有攸往。亨。 非常之时也。**
- 上六：过涉灭顶，凶。无咎。 杀身成仁之士。
- 九五：枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉。 君亢臣卑之主。
- 九四：栋隆，吉，有它，吝。 刚而能济之相。
- 九三：栋桡，凶。 太刚则断之臣。
- 九二：枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利。 刚得柔济之人。
- 初六：藉用白茅，无咎。 遇为谨密之人。
- 坎： 有孚维心，亨，行有尚。 国家患难之际也。**
- 上六：系用徽纆，寘于丛棘，三岁不得，凶。 险阻之人。
- 九五：坎不盈，祗既平，无咎。 济险之君。
- 六四：樽酒簋贰，用缶，纳约自牖，终无咎。 真诚事主之臣。

- | | |
|------------------------|-----------------|
| 六三：来之坎，坎险且枕，入于坎，窞，勿用。 | 才得不济之人。 |
| 九二：坎有险，求小得。 | 周旋国难之臣。 |
| 初六：习坎，入于坎，窞，凶。 | 才势俱穷之人。 |
| 离： 利贞。亨，畜牝牛吉。 | 恭顺事主之道也。 |
| 上九：王用出征，有嘉折首，获匪其丑，无咎。 | 奉天伐暴之主。 |
| 六五：出涕沱若，戚嗟若，吉。 | 受制强臣之君。 |
| 九四：突如其来如，焚如，死如，弃如。 | 骤侵君权之臣。 |
| 九三：日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶。 | 适值世衰之臣。 |
| 六二：黄离，元吉。 | 柔丽中正之臣。 |
| 初九：履错然，敬之，无咎。 | 刚明躁动之臣。 |
| 咸： 亨。利贞。取女吉。 | 人情感通之经。 |
| 上六：咸其辅颊舌。 | 巧利动人之士。 |
| 九五：咸其脢，无悔。 | 枯槁绝物之士。 |
| 九四：贞吉，悔亡，憧憧往来，朋从尔思。 | 有心凝滞之士。 |
| 九三：咸其股，执其随，往吝。 | 随波逐流之士。 |
| 六二：咸其腓，凶，居吉。 | 动危静安之士。 |
| 初六：咸其拇。 | 意见先迎之士。 |

恒：亨。无咎。利贞。利有攸往。

上六：振恒，凶。

六五：恒其德，贞，妇人吉，夫子凶。

九四：田无禽。

九三：不恒其德，或承之羞，贞吝。

九二：悔亡。

初六：浚恒，贞凶，无攸利。

遯：亨。小利贞。

上九：肥遯，无不利。

九五：嘉遯，贞吉。

九四：好遯，君子吉，小人否。

九三：系遯，有疾厉，畜臣妾吉。

六二：执之用黄牛之革，莫之胜说。

初六：遯尾，厉，勿用有攸往。

大壮：利贞。

上六：羝羊触藩，不能退，不能遂，无攸利，艰则吉。

六五：丧羊于易，无悔。

圣学真积力久之功也。

纷更政令之相。

以从臣下之主。

曲学无用之士。

失守干禄之人。

补遇自新之学。

交浅言深之臣。

群枉成风之世也。

经乱不关之君子。

时德楞为之君子。

绝好包承之君子。

系心包承之君子。

不恶而恶之君子。

没遯取实之君子。

众正满影之日。

志雄才弱之君子。

才弱志懦之君子。

九四：贞吉，悔亡。藩决不羸，壮
于大舆之輹。 乘时展抱之君子。

九三：小人用壮，君子用罔，贞
厉，羝羊触藩，羸其角。 轻举妄动之君子。

九二：贞吉。 非礼弗履之君子。

初九：壮于趾，征凶，有孚。 持才妄作之君子。

**晋： 康侯用锡马蕃庶，昼日三
接。 遭时际主之会也。**

上九：晋其角，维用伐邑，厉吉，
无咎，贞吝。 刚恭之人君。

六五：悔亡，失得，勿恤，往吉，
无不利。 臣民推戴之主。

九四：晋如鼫鼠，贞厉。 窃位畏人之君子。

六三：众允，悔亡。 以友获上之君子。

六二：晋如愁如，贞吉，受兹介福
于其王母。 天汲引之君子。

初六：晋如摧如，贞吉，罔孚，裕
无咎。 遇妨贤之君子。

明夷：利艰贞。 宗臣近暗之君也。

上六：不明，晦，初登于天，后入
于地。 独夫。

六五：箕子之明夷，利贞。 箕子之事。

六四：入于左腹，获明夷。之心于
游于抱器之事。

出门庭。

九三：明夷于南狩，得其大首，不可疾贞。 汤放武伐之事。

六二：明夷夷于左股，用拯马，壮吉。 削夺速玄之臣。

初九：明夷于飞，垂其翼。君子于行，三日不食。有攸往，主人有言。 舍藏决去之士。

家人：利女贞。

刑于之化也。

上九：有孚威如，终吉。

笃思正伦之路。

九五：王假有家，勿恤，吉。

贤后宏化之君。

六四：富家，大吉。

经财提民之相。

九三：家人嗃嗃，悔厉吉。妇子嘻嘻，终吝。 严厉整束之男。

六二：无攸遂，在中馈，贞吉。 幽闲贞静之女。

初九：闲有家，悔亡。 笃思正伦之始。

睽：小事吉。

人心睽异之日也。

上九：睽孤见豕负涂，载鬼一车，去疑得贤之相。
先张之弧，后说之弧，匪
寇，婚媾，往遇雨则吉。

六五：悔亡。厥宗噬肤，往何咎。 下贤共济之君。

九四：睽孤遇元夫，交孚，厉，无咎。 不详。

六三：见舆曳，其牛掣，其人天且劓，无初有终。 见制强暴之臣。

九二：遇主于巷，无咎。 委蛇求合之臣。

初九：悔亡，丧马勿逐自复，见恶人，无咎。 同德济睽之士。

蹇： 利西南，不利东北。利见大人。贞吉。 世难方殷之日也。

上六：往蹇来硕，吉，利见大人。 从王拨乱之主。

九五：大蹇朋来。 德位号召之主。

六四：往蹇来连。 才弱资人之士。

九三：往蹇来反。 济难求助之士。

六二：王臣蹇蹇，匪躬之故。 尽瘁之臣。

初六：往蹇来誉。 徐图之士。

解： 利西南，无所往，其来复吉，有攸往，夙吉。 大难六解之日也。

上六：公用射隼于高墉之上，获之，无不利。 解贪号之相。

六五：君子维有解，吉，有孚于小人。 解似媚之君。

九四：解而拇，朋至斯孚。 去邪得贤之相。

六三：负且乘，致寇至，贞吝。 无德窃位之臣。

九二：田获三狐，得黄矢，贞吉。 错枉举直之臣。

初六：无咎。 沉潜之资，运以明作之

勇。

损： 有孚。元吉，无咎。可贞。
利有攸往。曷之用二簋，
可用享。

剥民奉君之时也。

上九：弗损，益之，无咎。贞吉。
利有攸往。得臣无家。

天地同流之主。

六五：或益之十朋之龟，弗克违，
元吉。

豪杰景从之君。

六四：损其疾，使遄有喜，无咎。

修德之臣。

六三：三人行则损一人，一人行则
得其友。

择友之士。

九二：利贞。征凶，弗损，益之。

节义淮风之士。

初九：已事遄往，无咎，酌损之。

忘私徇国之臣。

益： 利有攸往。利涉大川。

膏泽下民之时。

上九：莫益之，或击之，立心勿
恒，凶。

剥民奉君之象。

九五：有孚惠心，勿问，元吉。有
孚惠我德。

直心益下之主。

六四：中行告公从，利用为依迁
国。

勉厉得民之臣。

六三：益之用凶事，无咎，有孚。
中行告公用圭。

艰难竭忠之臣。

六二：或益之十朋之龟，弗克违。

真忧事主之臣。

永贞吉。王用享于帝，吉。

初九：利用为大作，元吉，无咎。

宠渥图报之臣。

夬： 扬于王庭，孚号，有厉告自
邑，不利即戎，利有攸往。

秉道疾邪之世。

上六：无号，终有凶。

势穷党尽之人。

九五：苋陆夬夬中行，无咎。

决去迎习之主。

九四：臀无肤，其行次且，牵羊悔
亡，闻言不信。

无才竞进之君子。

九三：壮于頄。有凶。君子夬夬独
行，遇雨若濡，有愠，无
咎。

过刚无谋之君子。

九二：惕号，莫夜有戎，勿恤。

警戒预备之君子。

初九：壮于前趾，往不胜，为咎。

新进妄动之君子。

姤： 女壮，勿用取女。

小人忽进之时也。

上九：姤其角，吝，无咎。

骄亢忤世之匹夫。

九五：以杞包瓜，含章，有陨自
天。

德位兼隆之君子。

九四：包无鱼，起凶。

民心不附之主。

九三：臀无肤，其行次且，厉，无
大咎。

性躁势孤之人。

九二：包有鱼，无咎，不利宾。

责君子之制。

初六：系于金柅，贞吉。有攸往
见，凶。羸豕孚蹢躅。

戒小人之肆。

- 萃： 亨，王假有庙。利见大人。 臣民还拱之日。
亨。利贞。用大牲吉。利
有攸往。
- 上六：赍咨涕洟，无咎。 孤臣孽子之类。
九五：萃有位，无咎。匪孚，元， 修德付位之君。
永贞悔亡。
- 九四：大吉无咎。 君民嫌疑之臣。
六三：萃如，嗟如，无攸利，往无 往交故旧之士。
咎，小吝。
- 六二：引吉，无咎，孚乃利用禴。 以人事君之臣。
初六：有孚不终，乃乱乃萃，若 断从真主之士。
号，一握为笑，勿恤，往
无咎。
- 升： 元亨。用见大人，勿恤，南 君子旧庸之日也。
征吉。
- 上六：冥升，利于不息之贞。 贪功不已之人。
六五：贞吉，升阶。 纯心溥化之主。
六四：王用亨于岐山，吉，无咎。 寸衷仰孚之臣。
九三：升虚邑。 吾道大行之士。
九二：孚乃利用禴，无咎。 直忱事主之臣。
初六：允升，大吉。 谨冲以友之士。

井： 改邑不改井。无丧无得。往来井，井汔至，亦未繙井，羸其瓶，凶。 先王仁复天下之成法也。

上六：井收，勿幕，有孚，元吉。 实政实心之相。

九五：井冽寒泉，食。 渊泉时出之主。

六四：井甃，无咎。 清介自修之士。

九三：井渫不食，为我心恻，可用汲，王明并受其福。 明德待用之士。

九二：井谷射鲋，瓮敝漏。 抱道不遇之士。

初六：井泥不食。旧井无禽。 无德见弃之士。

困： 亨。贞大人吉，无咎。有言不信。 君子见抑于小人。

上六：困于葛藟于臲臲，曰动悔有悔，征吉。 受困才弱勢穷之人。

九五：劓刖，困于赤绂，乃徐有说，利用祭祀。 受制近习之君。

九四：来徐徐，困于金车，吝，有终。 求贤之相。

六三：困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。 孤立之人。

九二：困于酒食，朱紱方来，利用享祀，征凶，无咎。 贤劳之臣。

初六：臀困于株木，入于幽谷，三 柔暗之士。

岁不覿。

革： 巳日乃孚，元亨。利贞，悔亡。

国家更化之日也。

上六：君子豹变，小人革面，征凶。居贞吉。

善革人心之臣。

九五：大人虎变，未占，有孚。

皇猷事新之主。

九四：悔亡。有孚改命吉。

善革人信之臣。

九三：征凶，贞厉。革言三就有孚。

躁妄不审之臣。

六二：巳日乃革之，征吉，无咎。

从容善革之臣。

初九：鞶用黄牛之革。

事权不属之臣。

鼎： 元吉。亨。

人主式灵之重器也。

上九：鼎玉铉，大吉，无不利。

刚柔互调之相。

六五：鼎黄耳，金铉，利贞。

任贤勿二之君。

九四：鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。

委任失人之相。

九三：鼎耳革，其行塞，雉膏不食，方雨亏悔，终吉。

初塞后通之士。

九二：鼎有实，我仇有疾，不我能即，吉。

道义自重之臣。

初六：鼎颠趾，利出否。得妾以其子，无咎。

舍旧图新之臣。

震： 亨，震来虩虩，笑言哑哑， 人主忧愚之道也。
震惊百里，不丧匕鬯。

上六：震索索，视矍矍，震凶。震 预戒之臣。
不于其躬于其邻，无咎。婚
媾有言。

六五：震往来，厉，意无丧有事。 国危修省之君。

九四：震遂泥。 变至失措之臣。

六三：震苏苏，震行无眚。 变来能修之臣。

六二：震来厉，亿丧贝，跻于九 避难之君。
陵，勿逐七日得。

初九：震来虩虩后，笑言哑哑， 无才遭变之人。
吉。

艮： 艮其背，不获其身，行其 君子主静之学。
庭，不见其人，无咎。

上九：敦艮，吉。 不详。

六五：艮其辅，言有序，悔亡。 不详。

六四：艮其身，无咎。 不详。

九三：艮其限，列其夤，厉薰心。 强制绝物之士。

六二：艮其腓，不拯其随，其心不 守己独善之士。
快。

初六：艮其趾，无咎，利永贞。 私路未染之士。

渐： 女归吉。利贞。

上九：鸿渐于陆，其羽可用为仪，吉。

九五：鸿渐于陵，妇三岁不孕，终莫之胜，吉。

六四：鸿渐于木，或得其桷，无咎。

九三：鸿渐于陆，夫征不复，妇孕不育，凶；利御寇。

六二：鸿渐于磐，饮食衎衎，吉。

初六：鸿渐于干，小子厉，有言，无咎。

归妹： 征凶，无攸利。

上六：女承筐无实，士刲羊无血，无攸利。

六五：帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良。月几望，吉。

九四：归妹愆期，迟归有时。

六三：归妹以须，反归以娣。

九二：眇能视，利幽人之贞。

初九：归妹以娣。跛能履，征吉。

方进不急。

节义高蹈之士。

奸佞隔贤急于求遇之君。

权奸见逼之臣。

躁进见推之士。

得君行道之士。

新进蒙试之士。

婚姻之不正也。

无德不用之人。

诚心下贤之主。

守德待时之士。

无德媚人之士。

抱道守贞之士。

绝分尽职之臣。

- 丰：** 亨，王假之，勿忧，宜日中。 忧盛危明之心也。
- 上六：丰其屋，蔀其家，窥其户，阒其无人，三岁不覿，凶。 好大喜功之人。
- 六五：来章有庆誉，吉。 虚衷下贤之君。
- 九四：丰其蔀，日中见斗，遇其夷主，吉。 有才之大臣。
- 九三：丰其沛，日中见沫，折其右肱，无咎。 明德见废之臣。
- 六二：丰其蔀，日中见斗，往得疑疾，有孚，发若吉。 真忧格主之臣。
- 初九：遇其配主，虽旬无咎，往有尚。 明动相资和衷共济之臣。
- 旅：** 小亨。旅贞吉。 泛论处旅之道。
- 上九：鸟焚其巢，旅人先笑后号咷，丧牛于易，凶。 骄纵之主。
- 六五：射雉一矢亡，终以誉命。 文明之主。
- 九四：旅于处，得其资斧，我心不快。 羁旅之臣。
- 九三：旅焚其次，丧其童仆，贞厉。 不详。
- 六二：旅即次，怀其资，得童仆，贞。 备旅之善。

初六：旅琐琐，斯其所，取灾。

鄙屑之人。

巽： 小亨。利有攸往。利见大人。

沉潜之德也。

上九：巽在床下，丧其资斧贞凶。

失断之人。

九五：贞吉，悔亡，无不利，无初有终。先庚三日，后庚三日，吉。

革弊之主。

六四：悔亡。田获三品。

谦恭下士之相。

九三：频巽，吝。

刚躁不巽之人。

九二：巽在床下，用史巫纷若，吉，无咎。

值分竭诚之臣。

初六：进退利武人之贞。

忧柔当断之人。

兑： 亨。利贞。

太和之治也。

上六：引兑。

工车引之小人。

九五：孚于剥，有厉。

近损德之人君。

九四：商兑未宁，介疾有喜。

绝邪事主之臣。

六三：来兑，凶。

谄媚见摈之人。

九二：孚兑，吉，悔亡。

真忧格主之臣。

初九：和兑，吉。

复而中节之士。

涣： 亨，王假有庙。利涉大川，利贞。

人心涣散之秋也。

上九：涣其血，去，逖出，无咎。

乘时济难之人。

九五：涣其汗大号。涣王居，无咎。德音大賚之主。

六四：涣其群，元吉。涣有丘，匪夷所思。开诚布公之相。

六三：涣其躬，无悔。殉国忘身之臣。

九二：涣奔其机，悔亡。据险求济之士。

初六：用拯马，壮吉。附刚求济之士。

节： 亨。苦节，不可贞。 清掺。

上六：苦节，贞凶，悔亡。骄廉之士。

九五：甘节，吉，往有尚。制作之君。

六四：安节，亨。安分守法之臣。

六三：不节若，则嗟若，无咎。伤财败德之人。

九二：不出门庭，凶。洁身乱伦之士。

初九：不出户庭，无咎。舍之则藏之士。

中孚： 豚鱼吉。利涉大川。利贞。 至诚之化也。

上九：翰音登于天，贞凶。妄以之人。

九五：有孚挛如，无咎。下贤之主。

六四：月几望，马匹亡。无咎。绝私之大臣。

六三：得敌，或鼓或罢，或泣或歌。无以之匹夫。

九二：鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。当喜起之盛。

初九：虞吉，有它不燕。得可宗之士。

小过：亨。利贞。可小事，不可大事。飞鸟遗之音，不宜上宜下，大吉。

君子敬胜之心法也。

上六：弗遇过之，飞鸟离之，凶，是谓灾眚。

过刚多拂戾之明。

六五：密云不雨，自我西郊。公弋取彼在穴。

柔主取柔臣之辅。

九四：无咎。弗过遇之，往厉必戒，勿用永贞。

以过于恭之君子。

九三：弗过防之，从或戕之，凶。

蔑视小人之君子。

六二：过其祖，遇其妣。不及其君，遇其臣。无咎。

恪守臣职之臣。

初六：飞鸟以凶。

矜绝大事之臣。

既济：亨小。利贞。初吉终乱。

盛极将衰之时也。

上六：濡其首厉，厉。

因循苟且之人。

九五：东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。

时移事去之主。

六四：濡有衣袽，终日戒。

思患预防之相。

九三：高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。

治安讨伐之相。

六二：妇丧其茀，勿逐，七日得。

守德待时之士。

初九：曳其轮，濡其尾，无咎。

谨慎保济之臣。

未济： 亨。小狐汔济，濡其尾， 天开治运之始也。
无攸利。

上九：有孚于饮酒，无咎。濡其 休养无为自济之士。
首，有孚失是。

六五：贞吉，无悔，君子之光有 下贤辅德成治之主。
孚，吉。

九四：贞吉，悔亡，震用伐鬼方， 变化气质之相。
三年有赏于大国。

六三：未济，征凶，利涉大川。 依人济世之士。

九二：曳其轮；贞吉。 安分自守之人。

初六：濡其尾，吝。 才势俱穷之人。

由此可见，焦循将六十四卦中除《乾》、《坤》两卦外的六十二卦演绎成一个由洪荒之世、小人之世、更化之世、大同之世、天开治运之世周而复始的循环过程，从易学的角度理解，显然是他的“旁通”、“相错”、“时行”，特别是“当位”、“失道”、“再当位”爻位运动法则的道德义理化诠释。然而从儒学史的角度考察，在焦循重蹈“大一统”的复古循环论背后，正昭示了清代乾嘉之际儒学研究的重点已转向今文经学。

焦循的时代，已是嘉庆年间，风靡一时的汉学（东汉古文经学）已由盛转衰。汉学家们通经而道不明，热衷于虫鱼之学，消失于故纸堆中。代之而起的是具有“一代学术转捩之枢”的常州学者庄存与揭橥于前，刘逢禄、宋翔凤接踵于后的“公羊学派”（西汉今文经学）的异军突起。清代今文经学的复兴，就时间而言，始于乾嘉，极盛于道光年间；就其性质而

言，它是对经学研究一尊东汉古文经，重视训诂名物，以字解经学风的反拨，皮锡瑞在《经学历史》中指出：“国朝经学凡三变。国初，汉学方萌芽，皆以宋学为根柢，不分门户，各取所长，是为汉、宋兼采之学。乾隆以后，许、郑之学大明，治宋学者已鲜，说经皆主实证，不空谈义理，是为专门汉学。嘉、道以后，又由许、郑之学导源而上，《易》宗虞氏以求孟义，《书》宗伏生、欧阳、夏侯，《诗》宗鲁、齐、韩三家，《春秋》宗《公》、《谷》二传。汉十四博士今文说，自魏、晋沦亡千余年，至今日而复明，实能述伏、董之遗文，寻武、宣之绝轨，是为西汉今文之学。”^⑤皮锡瑞作为今文经学家，他把唐宋断为经学的“变古时代”，认为宋学导致了经学的衰变，非经学传承的正宗。所以他将复盛于道光年间的今文经学视为直接复活西汉今文经学。这是有一定理由的。然而就清代学术发展流变来看，常州学者的公羊学研究，虽与吴派、皖派乃至稍后的扬州学派在治学上迥异其趣，但他们都研究汉代今文经学，本质仍属汉学的一部分。

常州学派的公羊学研究导源于庄存与，所著《春秋正辞》，据西汉董仲舒、东汉何休的“公羊学”，专力发挥《春秋》的“微言大义”，它是常州学派公羊研究的先导著作。稍后的孔广森著《春秋公羊通义》、刘逢禄著《公羊何氏释例》都是一脉相承地以阐抉“微言大义”为宗旨。《春秋公羊传》是一部传解《春秋》的著作，又称《公羊春秋》，或简称《公羊传》，作为今文经学的重要典籍，从唐代起，被列为儒家经典之一。《公羊传》对整个《春秋》书法进行了寻绎，并以“大一统”为宗旨，以“尊王攘夷”为着眼点来阐释《春秋》义理，如庄

存与、刘逢禄认为“大一统”，要“以诸夏辅京师，以蛮夷辅诸夏”，才是“天无二日，世无二王，国无二君，家无二尊，以一治之”。显然大一统的核心是“尊君”，是拱奉王室。也正因此，得到了乾隆皇帝的赏识。不过，公羊学的微言大义的重点是所谓的三科九旨（“三科”指“存三统”、“张三世”、“异内外”；每科三旨，即三个说明科的细目），其中尤以“存三统”、“张三世”诸例作为解《春秋》微言大义的统贯。所谓“三统”，是西汉董仲舒把夏、商、周三代的正朔，涂上神秘色彩，以夏寅月（农历正月）为岁首，称建寅，以黑色为上色，叫黑统；商以丑月（农历十二月）为岁首，称建丑，以白色为上色，叫白统；周以子月（农历十一月）为岁首，称建子，以赤色为上色，叫赤统，是为三统。继周而兴的朝代必须用夏正，尚黑色，这样循环不已。刘逢禄认为《春秋》就是“立百王之制，通三统之义，损周之文，益夏之忠，变周之文，从殷之质”，从而“百世以俟圣人而不惑”。清朝去古虽远，但只要“继体守文”，就能深刻理解《春秋》之法以制驭其政。唯有如此，“三代之治未尝不可复，其乱未尝不可弭”。这就表明，刘逢禄研究公羊，意在“后王有作”。所谓“张三世”，是把《春秋》所记自鲁隐公元年（前722）至哀公十四年（前481）的二百四十二年，以孔子的见闻为基准，分为所见、所闻、所传闻三世。三世又主要有三说：（一）何休《春秋公羊解诂》以昭、定、哀所传闻世。（二）孔广森《春秋公羊通义》接受颜安乐的主张，改所见世为襄、昭、定、哀；所闻世为僖、文、宣、威、成，所传闻世为隐、桓、庄、闵。（三）《孝经援神契》又以隐元年至僖十八年为一世，僖十九年至襄十二年又为

一世，襄十三年至哀公十四年又为一世。上述所区别的“三世”，如按照现在鉴别文献的观念来看，所见世近于第一手资料，所闻世近于第二手资料，所传闻世近于第三手资料。这是由《公羊传》的“所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞”而来。董仲舒认为春秋之时，浸为乱世，诸侯征伐，周朝名存实亡，孔子在《春秋》中，“于所见微其辞，于所闻痛其祸，于传闻杀其恩，与情俱也”。这正是将“三世”秩序的最早诠释，后经何休的进一步推演，把“三世说”演绎成有系统的发展史观。常州学派继承了这个传统。如刘逢禄十分重视阐释公羊学以“三世说”为中心的变易理论，他重新梳理和明确了公羊学的“统绪”，他认为春秋三传中，唯《公羊传》才得了孔子真传；汉代董仲舒对公羊学的贡献是“讲明而达其用”，东汉何休，则有继绝辟谬之功，被誉为“五经之师，罕能及之”。从而强调公羊学说必须以“张三世、通三统之义经贯之”。否则就会“此通而彼碍，左支而右绌”。他指出：

或曰通三通者，新周、故宋、以《春秋》当新王也。夫制新王之法，以俟后圣，何以必于鲁？曰：因鲁史之文，避制作之僭，祖之所逮闻，惟鲁为正，故据以为京师。张治本也。圣人在位如日之丽乎天，万国幽隐，莫不毕照，庶物蠢蠢，咸得系命，尧舜禹汤文武是也。圣人得位，如火之丽乎地，非假薪蒸之属，不能舒其光，究其用。天不生仲尼，万古如长夜，《春秋》是也。故日归于明西，而以火继之，尧舜禹汤文武之没而以《春秋》治之，虽百世可知也。^⑥

把尧舜禹汤文武说成“至治盛世”，是历代儒者所信奉的视三

代为黄金时代的传统，而视平王乐迁，王权旁落作为“乱世”的象征，也是历代儒者愤然不平的共同心理。刘逢禄所处的时代正是嘉庆、道光年间，它如同“将萎之花”，愈来愈失去昔日的活力，历史发展再次出现了一段回流，日趋激烈的阶级矛盾和民族矛盾，使这古老而又庞大的封建帝国趋于再度解体的边缘，时代为公羊学提供了适宜的气候。这样的观点和方法，虽然是依托儒家经典，试图“复三代之治”，挽救这即将倾危的封建大厦，但预示了一种新的先进的意识，启迪和激励了后来龚自珍和魏源对“三世说”的彻底改铸。如龚自珍将“据乱”、“升平”、“太平”三世改为“治世”、“衰世”、“乱世”的新三世说。魏源不仅批评孔广森别创“三科九旨”，还将公羊学说的变易观点，糅合到对中国历史进程的考察之中，提出了“气运之说”来概括历史形势的大变局。龚自珍与魏源对“三世”说的改铸，带有更为直接的“通经致用”思想，对社会政治改良提出新的价值取向，成为近代中国资产阶级维新改良派强调天下无历久不变之法的历史哲学依据。焦循对易学的总体研究完成于他的晚年，下距鸦片战争仅二十年，与刘逢禄、宋翔凤，乃至龚自珍、魏源都生活在一段相同的时代，他提倡“大一统世界”，论证他的社会理想，以易学道德义理的诠释方式，演绎他关于社会的治乱兴衰，圣人匡时济世的经世之学，被阮元赞为“有补世教”，虽然焦循的易学思想体系中始终没有形成一个崭新社会的轮廓，但是同样说明焦循已远离以考据为代表的汉学，而与今文学家有着相同的时代自觉。

注释：

- ①《雕菰集》卷九《使无讼解》，《文选楼丛书》本。
- ②《易通释》“比”条，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易通释》，学海堂刊本。
- ③《易章句》“井”条，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易通释》，学海堂刊本。
- ④《易通释》“噬嗑”条，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易通释》，学海堂刊本。
- ⑤《经学历史》“经学复盛时代”，中华书局1959年版，第341页。
- ⑥《刘礼部集》卷四《释三科列中》，道光十年（1830）家刻本。

焦循易学的历史评价

公元一八一五年，焦循《易学三书》的最后写定，被誉为“圣人复出”。然而这部由算学提供思维方法以及深受考据学风影响的易学专著，曾给当时学界所带来的轰动效应和后来对它的严厉批评却形成了强烈的反差，这也是焦循本人所始料不及的。乾嘉以后，清代学者纷纷批评焦氏易学。如朱骏声认为焦循“以《九章》之正负，比例为《易》意，以六书之假借，转注为《易》词。其间不无心得，而附会难通者十居八九。”^①李慈铭也指责焦循的易学是“貌为高简，故疏者概视为空论耳”。^②这种批评，在易学界影响很大，一直流传至今。如李镜池、高亨、尚秉和等前辈学者也有类似

的评说。其实，焦循的易学研究，一方面继承和发展了汉代象数易学，一方面又试图通过创建新的符号系统的思想框架而走出传统象数易学，它从一个侧面展示了乾嘉易学的形变。

第一节 汉易的继承与发展

如何理解汉易象数的卦变、爻变系统，是焦循易学体系中首先提出的论证议题。他认为：“说《易》者必沾沾于卦变反对者，何也？以《彖传》有往来、上下、进退之故也。荀、虞以来，大抵皆据以为说。传文不可以强通，故不能画一耳。”^③又说：“《易》者圣人教人改过之书也，故每一卦必推其有过无过，又推其能改能变，非谓某卦自某卦，某卦自某卦来也。荀、虞有之卦之说，唐宋以后，遂以为卦变各立一例，左支右拙，愈失圣人作《易》赞《易》之本意。”^④所谓“卦变”，即指《周易》六十四卦，无论一爻变化或数爻变化（阴爻转变为阳爻）均可能呈现出另一种卦象。它作为《周易》占筮的基本内容，使人们能够在总体上把握六十四卦中三百八十四爻的序列。“卦变”首见于《左传》庄公二十二年：“周史有以《周易》见陈侯者。陈侯使筮之，遇《观》之《否》。”西汉焦贲《易林》曾以一卦变为六十四卦，共得四千零九十六卦爻，构成了以蓍筮为主体的卦变系统。此后，京房、荀爽、虞翻等都程度不等地继承和发展了占筮卦变的传统。如荀爽有所谓“《乾》《坤》变来者”，“六子卦变来者”，“自消息卦变来者”。众所周知，荀爽的“卦变”是渊源于他的刚柔升降的理论。如他认为《屯》卦本由《坎》卦的初六爻上升至第二爻位，九二

爻下降至第一爻位之间的爻位置换组成。又如《蒙》卦将由《艮》卦二爻位进居三爻位，三爻位降居二爻位所完成的卦变。由于荀爽的《易》著早佚，已经无法全面了解他卦变程序的全貌。焦循曾以“用《易林》之法”、“京房世应说”予以概括，并指出其自身具有五种不同的内在矛盾。他指出：

今谓卦之来由于爻之变，其谬一也。诸卦生于六子，而六子又生于诸卦，其谬二也。一阳之卦不生于《剥》、《复》，一阴之卦不生于《姤》《夬》，与《泰》、《否》、《临》、《观》等例参差不一，其谬三也。彭城蔡景君说《谦》、《剥》上来之三，蜀才谓《师》本《剥》卦，《同人》本《夬》卦，则一阳一阴与二阳二阴之例通矣。然一阳之卦有四，皆可兼自《复》、《剥》来，一阴之卦有四，皆可兼自《姤》、《夬》来，与《革》、《鼎》、《屯》、《蒙》、《坎》、《离》、《颐》、《大过》之于《遯》、《大壮》、《临》、《观》等，于彼于此，无所归附，其谬四也。至于《晋》、《讼》可生《中孚》《小过》，《噬嗑》可生《丰》，《贲》可生《旅》，蔓衍无宗，不能自持其例，其谬五也。^⑤

在汉代易学象数系统中，虞翻的《易》说保存最多，唐代李鼎祚《周易集解》曾广为收录。清代易学研究者崇尚汉学，十分推崇虞翻，形成了所谓的“虞氏学”。虞翻以象数解《易》，尤其赞赏荀爽。如他表示：“经之大者，莫过于《易》，有汉初以来，海内英才，其读《易》者，解之率少，至孝灵之际，颍川荀诹号为知《易》，臣得其注，有愈俗儒，至所说西南得朋，东北丧朋，颠倒反逆，了不可知。”^⑥也正因此，他发挥了荀爽的刚柔升降说而提出了卦变理论。综观虞氏卦变约有四端：一

是“《乾》《坤》变《坎》《离》”，二是“之正”（亦称《既济》定），三是“爻位消息推卦所来”，四是“《震》《巽》特变”。所谓“《乾》《坤》变《坎》《离》两卦。其法则是：《乾》卦九二之《坤》卦六五，九二之《坤》卦六二，则《坤》变《坎》；《坤》卦六五之《乾》卦九五、六二之《乾》卦九二，则《乾》变《离》”。这种使言、意、象达到统一而为卦爻寻求注脚的卦变，往往牵强附会，时有牴牾。如《小过》卦六五爻辞为“密云不雨，自我西郊”，这本是观测气象的农谚。然虞翻用卦变理论解释为：“密，小也。《晋》、《坎》在天为云，坠地成雨。上来之三，析《坎》入《兑》。小为密，《坤》为自我。《兑》为西，五动，《乾》为郊。故密云不雨，自我西郊。”^⑦对此，焦循批评为“支左而诎右”。并决定就荀、虞易学进行一番去伪存真，从而提出了他的“当位”、“失道”理论和操作程序。焦循指出：“余既为当位失道等图，以明其所之之吉凶悔吝，此即为荀、虞之卦之所本。去其伪，存其真，惜不能起荀、虞而告之耳。倘歿后有知，当与之畅谈于地下也。”^⑧因此，焦循的“失道”、“当位”，实际上可视为是对汉易卦变系统的修正而提出的。不过，焦循所继承的仍是虞翻《易》说所创立的“之正”说。“之”，犹言“变”；“正”即表示阴爻居阴位（偶位），阳爻居阳位（奇位），它同样是虞翻倡导卦变的条例之一。虞翻认为：凡爻之位不当者，皆可以“之正”而使其当位。如他解释《周易·蒙·彖》：“二五失位，利变之正，故利贞。”认为九二与六五不当位，互易为九五、六二则当位，得正而利贞。我们知道，王弼曾以为每卦初、上两爻。“无阴阳定位”，即不论阴爻或阳爻处此两位，均象征“事之终始”，不

存有“当位”、“不当位”的意义。也正因此，焦循批评虞翻“有知其不可强通，姑晦其辞貌为深曲，而究无义也”。^⑨但是，从上述焦循反复强调对诸卦不正诸爻进行“当位”、“失道”的爻位置换运动中可以看出，尽管操作程序有别于虞翻，但本质上仍是由虞翻“之正”的卦变条例中推衍而来。所以焦循直言不讳地说他的“当位”和“失道”乃是对虞、荀易学的去伪存真。正是基于这样的一种态度，焦循进而对汉易的“卦气”、“纳甲”又作了一番纠谬辨伪的工作。

焦循在论证了卦爻“当位”、“失道”、“时行”的爻位运动的同时，也批评汉《易》的“卦气”和“纳甲”说。焦循指出：

《易》之序，孔子传之矣。《太元》所准，用以训释卦名可耳，举《太元》以证卦气之序，不可也。扬雄者，知卦气，而不知《易》者也。“纳甲、卦气皆《易》之外道。赵宋儒者癖卦气而用先天。近人知先天之非矣。而复理纳甲、卦气之说，不亦唯之阿哉！”^⑩

“卦气”和“纳甲”都系汉《易》术语，属象数范畴。卦气是《周易》解释一年的节气变化，将六十四卦与四时、十二月、二十四节气、七十二候相配合。“卦”指八经卦，六十四别卦。“气”特指二十四节气，以坎、离、震、兑为四正卦、分别主春、夏、秋、冬四时，其爻共二十四，主二十四节气。余六十卦主三百六十五又四分之一日，每卦主六日七分，内自复至乾，自姤至坤为十二消息卦，主十二辰，其爻共七十二，主七十二候。这种以四季气候、日月星辰、地理方位、生物蕃衍，都可通过“卦气”推导，并以人为的阴阳消长序列模拟四季更

迭、星移斗转的客观秩序，从而预测天道人事，这也正是汉代学者构建《周易》的象数模式。如京房就认为：“乾坤之二象，以成八卦，凡八变而六十四。于是往来升降之际，以观消息盈虚于天地之元，而酬酢乎万物之表者，炳然在目也。大抵辨三易，迄五行，正四时，谨二十四气，志七十二候，而位五星，降二十八宿。”^⑩不过，焦循所言“卦气”，专指“六日七分”。他著《论卦气六日七分》上下篇，他说：“六日七分，出于孟氏章句，其说《易》本于气，而后以人事明之，京氏又以卦爻配期之日。坎、离、震、兑其用事，自分至之首，皆得八十分日之七十三。颐、晋、井、大畜皆五日十四分，余皆六日七分。”^⑪所谓“六日七分”，首见于《易纬·稽览图》：“甲子卦气起中孚，六日八分之七。”郑玄解释为：“六以候也，八十分为一日；之七者，一卦六日七分也。”我们知道，汉代孟喜、京房的易学体系，乃是以卦气为基础的，并阐发《易》卦与十二月气候相配合的原则，以用于占验阴阳灾异现象。其说取自《说卦》。古代历学以三百六十五日又四分之一日为一年，六十卦既主一年之期，则将 $365\frac{1}{4}$ 日除以60，商数恰为 $6\frac{1}{80}$ 日，这就是每卦相当于“六日七分”的由来。焦循指出：

夫《易》六十四卦三百八十四爻，与一岁三百六十五日四分之一本不可以强配。术家取卦名以纪之，以《坎》、《震》、《离》、《兑》为四正，以《乾》、《坤》脗“十辟”，以《艮》、《巽》为六日七分。《杂卦》彼原无取于八卦、六十四卦之义。譬如“纳甲”、“先天”为丹家修炼之法，原不妨《乾》南《坤》北《离》东《坎》西，亦不妨《乾》甲《坤》乙《兑》丁《震》庚，彼别有用意，则风

雨寒温，自徵飞候、汞龙、铅虎、本契参同。用以说经，则谬矣。其取《坎》、《离》、《震》、《兑》为四正，本诸《说卦传》东西南北之位。其取十二辟卦，第以阴爻阳爻自下而上者，以为之度，其余不足以配。于是《乾》、《坤》、《复》、《姤》等既用以配十二月，又用以当一月中之六日七分，譬之罗经二十四向，于十干则舍戊己，于八卦止用《乾》、《巽》、《坤》、《艮》，其别有用意，原无关于《易》也。^⑬

这里，焦循对卦气六日七分与《周易》的关系作了本质上的区别，就《易纬》和象数牵强附会的一面进行了驳斥。其实，唐代学者李鼎祚对“六日七分”也提出了“未测端倪”^⑭的质疑。宋代王应麟则认为：上系七爻起于《中孚》“鸣鹤在阴”。下系十一爻起于《咸》“憧憧往来”。《卦气图》自《复》至《咸》，八十八阳，九十二阴，自《姤》至《中孚》，八十八阴，九十二阳，《咸》至《姤》凡六日七分，《中孚》至《复》亦六日七分。^⑮对此，焦循却认为：“上系七爻终于《解》，下系十一爻《解》次于《困》，且《噬嗑》连初上两爻，而《中孚》之前尚有《大有》，又何说也。细推《中孚》，次《复》、《咸》，次《姤》，以逮《屯》、《谦》、《丰》之序，殊不可解。”^⑯这里不难看出焦循是不赞成“卦气”说的。所以他再次强调：“此卦气之序，非《易》之序。”^⑰

焦循既视“卦气”为术数家和道家的种种附会，这就决定了他必然批评汉《易》象数系统的“纳甲”理论。所谓“纳甲”，一般是指汉代易学家把五行思想纳入八卦体系，构成《周易》神秘的思维模式。“纳甲”之法，始见于汉代京房《易

传》，分天地乾坤之象，益之以甲乙壬癸。震巽之象，配庚辛。坎离之象，配戊己。艮兑之象，配丙丁。八卦分阴阳立位配五行。换言之，“纳甲”的基本方法是先将八卦同天干相配，天干两两组合再同五行相配。在汉《易》象数系统中，虞翻的“纳甲”说颇具特色。他认为：甲乾乙坤相得合木，谓天地定位也；丙艮丁兑相得合火，山泽通气也；戊坎己离相得合土，水火相逮也；庚震辛巽相得合金，雷风相尊也；壬壬地癸相得合水，言阴阳相薄而战于乾，故五位相得而各有合。

正是依据八卦与五行的组合，虞翻在解释《系辞》“悬象著明，莫大乎日月”句说：“谓日月悬天成八卦象。三日暮，震象出，庚。八日兑象，见丁。十五日乾象盈甲。十六日旦，巽象退辛。二十三日艮象消丙。三十日坤象天乙。晦夕朔旦，坎象流戊。日中则离，离象就己。戊己土位，象见于中，日月相推而日月生焉。”^⑩以月亮之晦朔盈亏象征八卦，再纳以天干，以现显八卦消息，这也正是虞翻卦气说的另一种形式。然而，以“纳甲”释《易》，纯属主观臆测，毫无科学根据。王夫之曾批评说：“自汉以后，皆以五位五十有五为五行生成之序者，舍八卦而别言五行，既与《易》相背离，其云天一生水而地六成，地二生水而天七成，……图无其理，《易》无其象。……虽不欲谓之邪说也，可乎？”^⑪王引之认为：“纳甲见于魏伯阳《参同契》，为丹家附会之说，原非《易》之本义，而虞氏乃用之以注经，固其说之多谬也。”^⑫焦循也指出：“虞翻以两作为日月，是《离》百日，又为月矣。翻自知《离》不可为月，而谓《乾》五之《坤》二之《乾》成《离》，以为日月，尔作之说，盖支离矣。”^⑬这里，不深论虞翻的“纳甲”是否为

魏伯阳《参同契》的翻版，但焦循认为“卦气”、“纳甲”已游离了《周易》“弥补天地之道”的儒家精神，而流入术数，从而根本上否定了汉《易》的象数体系。

由此出发，焦循对乾嘉学者惠栋、钱大昕、张惠言等盛推汉儒郑玄以爻辰说《易》的方法也进行了批评和抵制。所谓“爻辰”，即为注《易》取象解卦的方法，见于《诗经》、《礼记》和《周礼》的一些古注，它的原型脱胎于《易纬·乾凿度》。它是将古代历法中的地支纳入《周易》六十四卦中，也就是以每卦的阳爻或阴爻与子丑寅卯等十二辰匹配，甚至与十二辰相关的黄道十二次、十二律吕、十二生肖等匹配，以此来扩大取象范围。东汉经学大师郑玄汲取了爻辰说的这一特点，并加以改造，将乾坤十二爻与十二辰错杂相配。对此，孔颖达曾批评郑玄爻辰说是违背了易学的原始意义：“先儒以为九二当在太簇之月，阳气见地，则九三为建辰之月，九四为建午之月，九五为建申之月，为阳气始杀，不宜称‘飞龙在天’，上九为建戌之月，群阴既盛，上九不得言‘与时偕及’，于此时阳气仅存，何极之有？先儒此说于理稍乖。”^②焦循则认为：“郑康成以爻辰说《易》，本《乾凿度》而实不同”，“郑氏注《乾凿度》自依纬为说，其注《易》不用《乾凿度》，为爻辰之序，皆用左旋，既以诸卦之爻统于乾坤。”^③将爻辰与郑玄的爻辰说加以区别，一方面固然具有否定汉以来易学取象迷信郑玄爻辰说的传统，另一方面则藉此以批评学界易学研究日趋汉学化的倾向。如焦循认为：“近之学者，以考据名家，断以汉学。其同一汉儒也，则以许叔重、郑康成为断，据其一说，以废众说。……盖必据郑以屏其余，与必别有所据以屏郑，皆据也，

皆非圣人一贯忠恕之指也。”^②正是基于汉学的思想迟滞、内容繁琐、方法拘泥，促使焦循毅然走出汉代象数易学藩篱，另创研究《周易》的新路。如他对汉《易》的揲蓍法演卦之数作了新的论证。

众所周知，《周易》是用“数”来占的一种占筮之术。筮法就是占筮的方法。它首载于《系辞上》：

天一，地二、天三、天五、地六、天七、地八、天九、地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以变化而行鬼神也。大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时；归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。乾之策二百一十有六。坤之策百四十有四，凡三百有六十。当万物之数也。是故四营而成《易》，十有八变而成卦，八卦而小成。引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。

这段有关揲蓍算卦的记载，由于文字简略隐晦，引起了后人的种种猜测。因此如何理解《系辞》所提供的这三个相异之数，早在汉代就众说纷纭。如京房取十日、十二辰、二十八宿三数之和，马融则以为太极生两仪、生日月、生四时、生五行、生二十四气之和；荀爽以八卦乘六爻加乾坤二用两爻之和；郑玄以为天地之数五十有五，减去相通之五行之得数。汉代刘歆提出：“元始有象，一也。春秋，二也。三统，三也。四时，四也。合而为十，成本体。以五乘十，大衍之数也。”^③由于《易》数渊源于古无明文记载，因此作为纯数，它以奇偶结合易象之阴阳，具有象征性与多适性，但遗憾的是没有任何人对

此作过精细的演绎。因此上述汉代诸家各异的判断，也就成为后来历代易学研究理解《易》数的主要依据，如王弼、姚信、董遇等也都有论证。焦循在仔细验证了上述诸说后认为：“实而按之，皆不可信。惟秦九韶《数书九章》首述《大衍数术》、《著法表微》，其术繁杂不必皆是，而所说大衍五十，其用四十有九之义，于经为合。此必非秦氏之所创，盖有所受。经生不明算数，而其法传诸畴人，尚可考见焉。”^⑤秦九韶是中国宋代著名数学家，其名著《数书九章》亦广为学界推崇。秦九韶在该书卷首列有“著卦发微”一篇，他所提出的《周易》筮法，与历代经学家的注释大为异趣。他指出：

凡揲著求一爻之数，欲得一、二、三、四出于无余，必令揲者不得知。故以四十九著，分之为二。只用左手之数，假令左手分得三十三，自一一揲之，必奇一，故不繁揲，乃径挂一。故《易》曰：“分而为二以象两，挂一以象三。”次后，又令筮人以二二揲之，其三十三，亦奇一，故奇于扚。又令之以三三揲之，其三十三，必奇三，故又归奇于扚。又令之以四四揲之，又奇一，亦归奇于扚。与前挂一，并三度揲，通有四扚，乃得一、二、三、一。其挂一者，乘“用数图”左上用数一十二；其二揲扚一者，乘左副用数二十四；其三揲扚三者，乘左次用数四，得一十二；其四揲者，乘左下用数九。挂一得一十二，扚一，得二十四；扚三，得一十二；又扚一，得九，并为总数。并此四总得五十七。不问所握几何，乃满衍母一十二去之，得不满者九（原注：或是知其所握三十三，亦满衍母去之，亦只数九数），以为实。用三才衍法约之，得三。

乃画少阳单爻（或不满得八，得七为实，皆命为三）。他皆仿此。术意：谓揲二、揲三、揲四者，凡三度，复以十三从头数揲之，故曰“三变而成爻”；既卦有六爻，必一十八变，故曰“十有八变而成卦”。②

秦九韶对揲蓍算卦之法的论述详尽而清楚，他与历代易学家对《周易》筮法的理解可谓大相径庭。现代学者曾认为秦氏所述的筮法，实际上成为一次同余问题的数学模型，并推导出元数：1，2，3，4；衍数：24，112，8，6；用数：12，24，4，9。因此，诸衍数之和为： $24 + 112 + 8 + 6 = 50$ ，故称“其用四十有九”。其用数之和为： $12 + 24 + 4 + 9 = 49$ ，故称“其用四十有九”。按照《周易》之理，筮人左右两手所分得之策应一奇一偶，以象征阴阳；若以五十策分之为二，则不能合此要求，故不可以五十为“用数”，称之为“衍数”，以表示筮法用蓍之“限率”而已。至于选用“四十九”为用数的理由，秦九韶解释说：“假令用蓍四十九，信手分之为二，则左手奇，右手必偶；左手偶，右手必奇。欲使蓍数近大衍五十，非四十九或五十一不可。二数信意分之，必有一奇一偶。故所以用四十九，取七七数始者。”这样，秦九韶从“大衍总数术”之称谓，完满地解释了筮法和“大衍之数五十，其用四十有九”这一长期为经学家聚讼不决的难题。③对此，焦循亦按照秦氏之法，作了进一步的推衍。焦循认为：

五十有五，为天地之合数。自天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十相加所得之数也。明云天数五、地数五、五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，合一、三、五、七、九为二十五，合

二、四、六、八、十为二十。又合二十五、三十为五十有五。云二十五，云三十，云五十五，皆是实数。惟变化而行鬼神，乃有大衍之数。何为变化？在卦爻为旁通，在算数为互乘，衍字与演同。《周语》水土通为演，《汉书·扬雄传》辞之衍者，《注》云：衍，旁、广也。《需》二旁通《晋》五，《传》云：衍在中也。大衍之衍，即衍在中之衍。衍为流通旁达，大衍犹云大通。乃由少而蔓延引申，以至于广大。若减五十五为五十，何得谓之衍？大衍之数五十者，天一、地二、天三、地四、互乘之数也。何为互乘？一乘二为二，二乘三为六，此一二三之互乘也。二乘三为六，六乘四为二十四，此二三四之互乘也。三乘四为十二，一乘十二仍为十二，此三四一之互乘也。四乘一为四，四乘二为八，此四一二之互乘也。合为五十，所谓大衍也。彼此互乘，蕃衍滋溢，故得为衍。衍数自为衍数，合数自为合数。大衍之数五十，与天地之数五十有五各为一数，不能牵合者也。^②

按照焦循 1、2、3、4 互乘相加的步骤，其式分别为： 1×2 ， 2×6 ； 2×3 ， 6×4 ； 3×4 ， 1×12 ； 4×1 ， 4×2 。由此相加可得大衍之数为： $1 \times 2 \times 3 + 2 \times 3 \times 4 + 3 \times 4 \times 1 + 4 \times 1 \times 2 = 50$ 。当然，焦循在具体运算过程中的所谓“互乘”，也就是上面介绍的古代算学的“乘方”计算方法。不过，焦循主要是以算筹记数，并以金、石、丝、竹、匏、土、革、木等字来表示的，这也同样给人们带来理解方面的实际困难。然而，他的座师英和却盛赞焦循为“无取纳甲、爻辰之奥解，不袭图书、河洛之伪传，使古今言理言数诸家，均心折其辞，而无所谓喙也。岂非

不朽之盛业哉!”^①刘寿曾则说:“焦氏以数说《易》,尽弃汉魏师法。”^②这也许就是焦循易学的魅力所在。

焦循的易学,虽然别具一格,但是本质上仍属象数一派。他按照《周易》六十四卦的序列,将各卦爻组编成合乎逻辑的爻位置换运动,从而判断爻位象的吉凶祸福,使之图式化了的“当位”、“失道”、“时行”与他所批评的“卦气”、“纳甲”,从根本上说仍是对汉易象数体系中卦变系统的修正。如焦循对卦爻位各象的分析,始终未能够翻出汉代易学家以初爻为“元士”,二爻为“大夫”,三爻为“三公”,四爻为“诸侯”,五爻为“天子”,上爻为“宗庙”以及注重第五爻象所分析的旧窠,这恰恰正是汉代象数易学的特征。换言之,焦循的易学研究,并没有彻底摆脱汉代以来易学研究传注形式的羁绊,而是对汉代易学的继承和发展。

注释:

- ① 朱骏声《传经室文集》卷二《书焦孝廉循〈易图略〉后》,《求恕斋丛书》本。
- ② 李慈铭《越缦堂读书记》,中华书局1963年版,第126页。
- ③ 《易图略·论卦变下第三》,《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》,学海堂刊本。
- ④ 《易通释》“元”条,《皇清经解》卷一百三十一《焦孝廉易通释》,学海堂刊本。
- ⑤ 《易图略·论卦变上第二》,《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易通释》,学海堂刊本。
- ⑥ 《三国志》卷五十七,《吴书》十二《虞翻传》注引《虞翻别传》,中华书局1982年版,第1322页。

- ⑦ 《周易集解》卷十三。
- ⑧ 《易图略·论卦变下第二》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ⑨ 《易图略·论卦变下第三》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ⑩ 《易图略·论卦气六日七分下第九》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ⑪ 《京氏易传》附景迁语。
- ⑫ 《易图略·论卦气六日七分上第八》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ⑬ 《易图略·论卦气六日七分下第九》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ⑭ 《易图略·论卦气六日七分下第九》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ⑮ 《易图略·论卦气六日七分下第九》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ⑯ 《易图略·论卦气六日七分下第九》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ⑰ 《易图略·论卦气六日七分下第九》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ⑱ 李鼎祚《周易集解》卷十三，北京中国书店1984年版。
- ⑲ 《周易内传》卷五。
- ⑳ 《经义述闻》卷一。
- ㉑ 《易图略·论纳甲第六》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。
- ㉒ 孔颖达《周易正义》。
- ㉓ 《易图略·论爻辰第十》，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图

略》，学海堂刊本。

②④ 《论语通释·释据》。

②⑤ 《汉书·律历志》。

②⑥ 《易通释》“天地之数五十有五”条，《皇清经解》卷一百三十一《焦孝廉易通释》，学海堂刊本。

②⑦ 《著卦发微》，《四库全书》第七百九十七册，子部 103 “天文算法类”。

②⑧ 李继闵《著卦发微初探》，见《秦九韶与〈数书九章〉》，北京师范大学出版社 1987 年 4 月版。

②⑨ 《易通释》“天地之数五十有五”条，《皇清经解》卷一百三十一《焦孝廉易通释》，学海堂刊本。

③⑩ 《江都焦氏雕菰楼易学序》，《焦氏丛书》本。

③⑪ 刘毓崧《通义堂文集序》，《求恕斋丛书》本。

第二节 象数易学的形变

焦循既认为圣人一贯忠恕的思想是易学的真谛，因此作为儒家经典之首的《周易》所蕴含的不再是由零星片断结集而成的历史记载，而是一套哲学思想，或政治蓝图。所以它的诠释方式也有别于作为历史记载的史料考证，而应该从整体上把握全经，从而揣度看似毫无联系的六十四卦三百八十四卦爻中是否蕴藏有一个通贯全经的脉络，如果这个脉络确实深藏在卦爻之中，那么是不是可以从它潜在的层面进行发掘和疏解。按照焦循的理解，这个解释工作，就是“以测天之法测《易》”。据焦循《易图略叙目》介绍：

余学《易》所悟得者有三：一曰旁通，二曰相错，三

曰时行。此三者皆孔子之言也。孔子所以赞伏羲、文王、周公者也。夫《易》犹天也，天不可知，以实测而知。七政恒星错综不齐，而不出乎三百六十度之经纬。山泽水火错综不齐，而不出乎三百八十四爻之变化。本行度而实测之，天以渐而明；本经文而实测之，《易》亦以渐而明；非可以虚理尽，非可以外心衡也。余初不知其何为相错？实测经文传文，而后知比例之义出于相错。不知相错则比例之义不明。余初不知何为旁通？实测经文传文，而后知升降之妙出于旁通。不知旁通，则升降之妙不著。余初不知其何为时行，实测经文传文，而后知变化之道出于时行。不知时行，则变化之道不神。未实测于全易之先，胸中本无此三者之名，既实测于全易，觉经文传文有如是者，乃孔子所谓相错，有如是者，乃孔子所谓旁通，有如是者，乃孔子所谓时行，测之既久，益觉非相错非旁通非时行则不可以解经文传文，则不可以通伏羲、文王、周公、孔子之意。十数年来，以测天之法测《易》，而此三者，乃从全易中自然契合。……譬如郭守敬生刘洪、祖冲之、何承天、傅仁均、一行之后，悟得岁实消长不用积年日法，非能越乎前人，亦由前人之说密焉耳。

这篇冠于《易图略》卷首的“叙目”，论者每每确认其以数理沟通易理的主要依据。认为他所标举的“旁通”、“相错”和“时行”三术，实际上是体现他数理治易的三个重要步骤。不过，这也是焦循曾经反复申述过自己的易学研究来自于数学的启迪。如他一再提出“洞渊九容”之数与易理的相通之义便是证明。^①然而从上述《叙目》中所强调的“虚理”与“实测”

以及“以测天之法测《易》”来看，其中除表明焦循对“真知”的渴求之外，其研究方法却上接明清之际诸儒致力于经学和实测之学沟通的传统。

众所周知，明清之际，随着西学的东渐，实学思潮的萌动，传统的知识范畴也发生了引人瞩目的变化，变化之大莫过于清初学者在反思传统儒学的同时转而对实测之学的关注。方以智指出：“历数律度，是所首重，儒者多半弗问，是故秩序变化之源，不能灼然。”^②对科学知识的茫然，必然导致研究过程中的妄立虚理。这一点早为王锡阐所窥破：“儒者不知历数，而授虚理以立说。”^③方以智说：“物有其故，实考究之，大而会元，小而草木蠡蠕，类其性情，征其好恶，推其常变，是曰质测。”^④王夫之说：“盖格物者，即物穷理，唯质测为得之。”^⑤这意味着学术研究被确认为一种带有实证性质的研究过程。正是基于实测之学本质上是探明自然之理，所以黄宗羲批评明儒春山以《周易》之卦象附会昼夜之长短，而完全无视于具体的天象：“舍明明可据之天象，附会汉儒之不敢附会者，亦心劳而术拙矣。”^⑥方以智更以“数”来解释卦象之位^⑦。王锡阐强调推算结果必须和实际天象相验证，他说：“验于天而法犹未善、数犹未真、理犹未阐者，吾见之矣；无验于天而谓法之已善、数之已真、理之已阐者，吾未之见也。”^⑧把握对象之理，不仅需要实证的态度，而且涉及一系列的思维方法，明末清初学者对数学的格外重视，便是这种实证态度引发的思维方法之一。早在明末，徐光启、李之藻等便对数学的方法予以高度的重视，如李之藻提出过“缘数寻理”的主张，清初黄宗羲进一步将这种方法论原则概括为“借数以明理”，^⑨所谓“缘

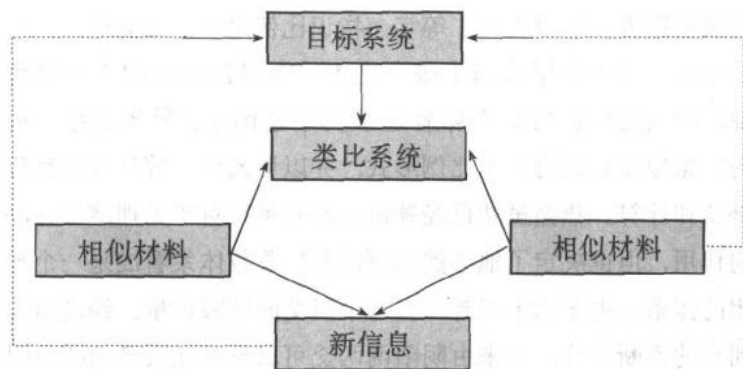
数寻理”与“借数以明理”，也就是以数学的方法揭示对象的本质与规律。而王锡阐在要求实测的同时又表示：“必以数推之，数非理也，而因理生数，即因数可以悟理。”^⑩不过，清初学者虽然明确地提出了将具体科学及实证方法引入经学研究，但当时仅仅是为了扬弃蹈空的性理之学，因而也始终未能真正展开实际工作来实践这个理想，很快便被淹没在回归儒家原典的文献考证的洪流之中。然而思想一旦产生，便有它自己的生命，清初学者提出的经学与实测之学沟通的方法论思想，却在乾嘉学界发展为判定通儒的主要标准之一。戴震说：“至若经之难明，尚有若干事。诵《尧典》数行至乃命羲和，不知恒星七政所运行，则掩卷不能卒业；诵《周南》、《召南》，自《关雎》而往，不知古音，徒强以协韵，则齟齬失读。”^⑪这就等于把在研究经典过程中所涉及的天文、数学、语言等具体科学组成的实测之学构成了经学的工具。阮元说：“数为六艺之一，而广其用则天地之纲纪，群伦之统系也。天与星辰之高远，非数无以效其灵；地域之广轮，非数无以步其极；世界之纠纷繁颐，非数无以提其要。通天地人之道曰儒，孰谓儒者而可以不知数乎？”^⑫在此，“以数明理”被赋予了普遍的方法论意义，并成为儒学的重要组成部分。焦循对《周易》的研究，正是这种方法论思想在乾嘉学界的最为具体的体现。他说：“名主其形，理主其数，欧氏《几何学原本》一书精于说形，而中国勾股形之数，则明于言理，故学者由数以知形，由形以用数，悉诸加减乘除之理，自可识方圆幂积之妙。”^⑬焦循十分推崇王锡阐，所作《读书三十二赞》中，王锡阐的《晓庵遗书》被列于首位，他也曾整理过王氏《遗书》，而且通过认真

比较，认为王锡阐的数学研究超过梅文鼎。^⑭因此焦循的所谓“实测”，就其内涵而言，也就是继承了清初黄宗羲、王锡阐等学者所强调科学研究中“测”的重要性。而他的“旁通”、“相错”、“时行”治《易》三步骤，实是围绕着“以数明理”这一基本主题而表现为一种逻辑的推导和实测。他认为“《易》犹天也，天不可知，以实测而知。……非可以以虚理尽，非可以外心衡也。以测天之法测《易》”。这无疑将易学变成一门精确的学问，崇尚的是一种形式的理性化，而作为工具理性所追求的，也正是这样一种形式的理性化，犹如人们今天所说的“硬科学”。因此从哲学史角度考察，它显示了一种重要的理论动向，打破了传统学术在理论和方法上的模糊与随意的特性。如从思想史的角度来评判，它继承了清初以来经学研究的实证化与儒家崇尚理性原则的传统，唯有如此，才能准确理解焦循之所以说他的《周易》研究方法是在前人研究基础上的进一步完善而并非由他独创。

正是在这种“实测”思想指导下，焦循建立了自己的易学符号系统。然而，《周易》所体现的象、数、理三者是统一而不可分的。就象而言是乾和坤，就数而言是奇和偶，就理而言是阴和阳，这三位一体构成了《周易》的象数体系。焦循曾认为几何学上的求未知数的几何图形，犹如象数中的所设之卦，而卦爻则是代数方程中的幂，如八卦的底数的平方乘以六，便成为三百八十四爻。^⑮焦循这种求未知数的方法，也是《周易》象数体系中的类比推理方法。焦循运用这种演绎方法对元、亨、利、贞、吉、凶、悔、吝、当位、失道等进行反复论证，并以数学计算来寻求卦爻辞的意义。焦循曾对此解释说：“绘

句股割圆者，以甲乙丙丁等字，指识比例之状，按而求之，一不爽。义存乎甲乙丙丁等字之中，而甲乙丙丁则无义理可说，读《易》者当如学算者之求其甲乙丙丁。”^⑤焦循把《周易》象数体系视为一个比例形式，并以甲乙丙丁等符号来替代卦爻和计算。焦循虽然已经领悟到符号系统对于处理演绎方法的作用，但也决定了他必然把《周易》象数体系看成是一个封闭的体系。由于六十四卦三百八十四爻的有限数量，经过由大到小的不断割分，本来由阴阳两两爻可以显示无限多的图象因此而僵化成某种图式，导致了焦循必然采用类比推理的求《易》方法。

类比推理，它是数学中一种逻辑推理方法。类比推理是根据两个对象有一部份属性相似，推导出这两个对象的其他属性类似的一种推理方法。类比推理大致须经过三个阶段：一，根据目标系统的已知信息，寻找出一个与之相似的类比系统。确立起目标系统与类比系统之间的相似关系。二，将掌握类比系统的相似材料，经过适当而巧妙的变换，使之成为目标系统的相似材料。三，根据来自类比系统和目标系统的相似材料，逻辑地推断出被认作是关于目标系统的新知识。这样，整个类比推理的过程就随着目标系统上新信息的获得或做出关于目标系统的未知信息的推测而结束。三个阶段的顺序运行就构成了类比推理的动态结构。现图示如下：



其实，类比推理方法，它在很大程度上取决于人的意图和着眼点。焦循易学中的“相错”和“比例”，就是根据卦爻之间的种种关联，推求其共性。又如“齐同”，它是初等代数中分式同分数进行类比有相同的属性，分子分母乘以同数，其结果不变，分母相同的分式相加减与分母相同的分数相加减之间有着共同的运算方法，由此类推出在分母不同情况下分式与分数的加减运算方法相同等。因此，类比方法实际是按以下的模式进行：

A 有属性：a, b, c, d

B 有属性：a, b, c,

B 有可能属性：d.

《周易》六十四卦是由阴阳二爻组合而成的卦，并以此来推测人事吉凶。卦爻本身并不具有任何意义，而是由筮人赋予以特别的涵意，以阐述个人的见解。其理论思维属于类推系统，它不是依据客观必然性来预言结果，而是通过类比推理确定结果。如《左传》僖公二十五年载：“秦伯师于河上，将纳王。

狐偃言于晋侯曰：‘求诸侯莫如勤王，诸侯信之，且大义也。继文之业而信宣于诸侯，今为可矣。’使卜偃卜之，曰：‘吉。遇黄帝战于阪泉之兆。’……公曰：‘筮之。’遇《大有》之《睽》，曰：‘吉。遇“公用亨于天子”之卦，战克而王飨，吉孰大焉？且是卦也，天为泽以当日，天子降心以逆公，不亦可乎！《大有》去《睽》而复，亦其所也。’晋侯辞秦师而下。”这里的论题是晋侯所说的“求诸侯莫如勤王”，“遇《大有》之《睽》”便是卜和筮对此论题的论证，从而在引文“天为泽以当日”中推导出“天子降心以逆公，不亦可乎？”“吉”的结论。又如《谦》卦的卦辞为“谦亨。君子有终。”这是由上卦坤与下卦艮组成的卦，象征“谦虚”，并赋予“亨”的意蕴，从而推断出凡为谦虚的“君子”必定成功。显然这也是一种类比推理的结果，因为类比所依赖的是已有的知识体系，它与目标系统只具有相似关系。也正因为如此，一旦知识系统被确定为类比系统时，就必然根据目标系统上所展示的已知信息对其进行重新整合，并用恰当的语言来表达。在这种整合和表达过程中，一方面需要使用任何手段不断地进行论证，其中不乏包含研究者的主观因素和直觉颖悟，另一方面还需要有胆识的引伸以及绝妙纯熟的知识技巧与研究者的本人灵活、开放的思维方式等等。《系辞》说：“易，无思也，无为也，寂然不动，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”焦循更认为：“《周易》之为书也，圣人教人迁善改过，故吉多于凶。悔吝亦吉也，是吉处其三，而凶处其一。”^⑩对此，笔者曾对《易通释》有关元、亨、利、贞等断语出现的次数和所占比重作了比率计算，其中吉祥类远远超过了非吉祥类

的比重，吉占七分之五，凶占七分之二。详见下表：

	元亨	利贞	吉	无咎 无悔	不利 有悔	凶	厉
次数	67	71	144	119	21	66	27
比率	13%	13.8%	28%	23.1%	4.1%	12.8%	5.2%
合计	401 (77.9%)					114 (22.1%)	

同样，焦循将“假借”也视为一种符号系统。他指出：“学《易》十余年，悟得比例引申之妙，乃知彼此相借全为《易》辞而设，假此以就彼处之辞，亦假彼以就此处之辞。《易》之用假借也，似俳也而妙也，似凿也而神也。”^⑧显然，焦循的“假借”完全以声音相同或相近这一点出发，假借和被假借之间可以有毫无意义上的联系，即假借字成为一个纯粹表音的符号使用。清代学者孙诒让曾说：“天下之事无穷，造字之初，苟无假借一例，则逐事而为之字，而字有不可胜造之数，此必穷之数也。故依声而托以事焉。视之不必是其字，而言之则其声也；闻之足以相喻，用之可以不尽，是假借可救造字之穷而通其变。”^⑨对此笔者就《易通释》所列各条假借语次数所占比重也作了比率计算，其中假借几占百分之六十左右。详见下表：

	与卦名相涉及字语	相同字语	相对应字语	单独字	同意字语
断语	213	32	30	29	438
比率	28.7%	4.3%	4.1%	3.9%	59%

依靠建立符号系统研究《周易》，既是焦循有别于前人或同时代人易学的最大特点，也是焦循易学所以引起当时学术界震动的最大原因。熊十力曾指出说：“焦循承汉人之卦爻说，

而异其运用。本荀、虞旁通与升降之意，而兼用比例之法，以观其会通。其于大《易》全经之辞，无有一字不勾通缝合。焦氏之自得者在此，而其技亦尽于此矣。夫卦爻所以显理，而卦爻犹不即是理。譬如以指示月，而指不即是月。焦氏有言，‘读此卦此爻，知其与彼卦爻相比比例，遂检彼以审之。由此及彼，又由彼及彼，千脉万络，一气贯通’云云。……焦氏实宗汉《易》，虽不必以求数家之说法作根据，而其方法确是汉《易》。汉《易》之方法，只向卦与卦，爻与爻之间，去作活计，自然不会探及理道。”^⑩熊氏此言，正表明焦循的易学研究终究未能走出汉易，而只是传统象数易学在乾嘉时期的形变。

注释：

- ① 焦循认为：“洞渊九容之数，如积相消，必得两数相等者，交互求之，而后可得其数，此即两卦相孚之义也，非有孚则不相应，非同积则不相得。……不啻方圆弦股，以甲乙丙丁之字指之，虽千变万化，缘其所标以为之识，无不了然可见。”（《易图略·比例》）
- ② 《物理小识》卷一。
- ③ 《晓庵新法自序》。
- ④ 《物理小识自序》。
- ⑤ 《搔首问》。
- ⑥ 《南雷文案》卷四《答范国雯问喻春山律历》，《四部丛刊》本。
- ⑦ 方以智在《周易时论合编》卷一详论他以数来解释卦象时说：“五之前，一二三四；五之后，六七八九，皆成四象。何以前为位而后为位也？盖以五居中，象太极；太极动而生阳，静而生阴，而两仪具矣。于阳仪上初加一奇为太阳，初加两偶为少阴；次于阴仪上加一奇为少阳，又加一偶为太阴。四象之位，以所得之言先方也。七九

阳也，阳主进，自七进九，九为老阳，七则少矣；六八阴也，阴主退，自八退六，六为老阴，八其少矣。七八九六之数，以所得之多寡言也。且一位太阳，所连者九，二位少阴，所连者八，三位少阳，所连者七，四位太阴，所连者六。数与位，岂有一毫相悖哉。”

⑧《推步交朔序》。

⑨《南雷文定五集》卷一《答忍庵宗兄书》。

⑩《畴人传》卷三十四。

⑪《戴震集》第185页。

⑫《里堂学算记总序》，《焦氏丛书》本。

⑬《加减乘除释》卷三，《焦氏丛书》本。

⑭焦循对王锡阐相当推崇，《雕菰集》卷六《读书三十二赞》云：“天算之学，首推王公。制器立法，贯西于中。日法复古，退朔技穷。短为西独，长与中同。中术不修，使西见功。一言以蔽，惟天之从。日食求边，理密数通。唐之一行，汉之刘洪。”王锡阐曾认真总结过唐代的一行和元代的郭守敬研究天象的成果，而他自己的研究方法则为：“其合其违，虽可预信，而分秒远近之细，必验天，则后可知。备陈三法如左，以俟实测。合，则审其偶合与确合；违，则求其理违与数违，不敢苟合以欺己。”（《推步交朔序》）这种以“不敢苟合以欺”，以实际天象来验证历法的实测验天的思想，始终贯穿于王锡阐从事历法的研究工作。焦循以测天之法测《易》，显然与王氏这种方法论思想有着密切的内在联系。

⑮《易图略·原辞下第六》：“句股割图者，给方圆弧角之形，此伏羲所设之卦也。为天元，为晷，则卦之爻也。使不标以正负之目，明甲乙丙丁之名，则其比例和效之用，不可得而知，此六爻发挥之所以必赖文王系辞以明之也。故读文王周公之辞，如读洞渊九容之细草。细草所以明天元之法，彖辞爻辞所以明卦之变通可相见而喻也夫。”《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易图略》，学海堂刊本。

- ⑮《寄王伯申书》，《焦里堂先生轶文》，《觚斋丛书》本。
- ⑯《易通释》“吉凶”条，《皇清经解》卷一百三十二《焦孝廉易通释》，学海堂刊本。
- ⑰《雕菰集》卷八《周易假借论》，《文选楼丛书》本。
- ⑱ 孙诒让《籀廬述林》卷十《与王子壮论假借书》，民国五年（1916）刻本。
- ⑳ 熊十力《原儒》卷上《原学统十二》。

第三节 足以名家的易学

英国哲学家怀海特曾说：“建立哲学的正确方法是构成一套思想的框架，然后坚定不移地探求用那套框架来解释经验。”焦循正是用了这种方法，依据他的“旁通”、“相错”、“时行”的易学原理，编织了一套表现为象数形式的逻辑类比推理的思想构架，并将自己的道德理想尽数纳入构架之中，在乾嘉学界取得了异乎寻常的成功。不过，从近代以来，人们对焦循的这个思想构架却褒贬不一。如郭嵩焘指出：

圣人明言《易》之为书，不可典要，惟变所适。焦氏著《易通释》，其辞博辨不穷矣。而颇病其舍本义，而专意于互卦，参伍以变，错综其数，未闻错综其言也。汉儒之释经也，强经以就己之说。焦氏之弊，以《易》从例。今之《释例》，以例从《易》，无当于《易》之高深，而以经释经，由象以通其词，由词以通其义，亦期不以己意为歧说，以乱经而已矣。”①

尚秉和《周易尚氏学》认为：

以荀、虞为宗，号为汉易，以别于野文，极力复古。惟其所宗，适当易象失传之后，于象之不知者，仍用卦变爻变，奉虞氏遗法的天经地义。于是焦循变本加厉，于象之不知，义之不能通者，以一卦变为六十四卦，以求其解，其弊遂与谈空者。^②

与上述的严厉批评截然相反，晚清今文经学者皮锡瑞在《经学通论》中却公开予以表彰。他说：

焦氏自明说《易》之旨，其比例通于九数，其假借转注本于六书，而说假借之法尤其精，可谓四通六辟。学者能推隅反之义例，为触类之引申，凡难者无不可通，不至如何平叔之不解《易》中七事矣。或疑假借说《易》，近于傅会。不知卦名每含数义，不得专执一义以解。专以本义解之，爻辞多不可通。……凡此等皆专执一义，必不可通者。必以假借之义通之，而后怡然理顺，涣然冰释。学者试平心静气以审之，当信其必非傅会矣。^③

郭氏的严厉批评，也成为现代学者评价焦循易学的主要依据。如李镜池指出：“焦氏《易学三书》，被评为‘石破惊天’之作，而其实割裂文义，支离破碎，不可卒读。”^④高亨说：“焦循《易学三书》素称绝作，而最为荒滥。”^⑤综观上述两种截然不同的意见，虽各有其理由，但双方的共同点都集中在如何理解由焦循独创的易学义例上，换言之，论定焦循易学优劣，取决于以什么样的角度来评析焦循的《易》例。所谓“义例”，即指著书的主旨和体例。如杜预注《左传》作序谓：“经之条贯，必出于传；传之义例，总归诸凡。”然而经学研究贵创义例，本是乾嘉学者治经共同遵循的方法论原则。阮元说：“稽

古之学，必确得古人之义例。执其正，穷其变，而后其说之也不诬。”^⑥凌廷堪曾说：“不会通其例，一以贯之，只厌其胶葛重复而已耳。乌睹所谓经纬途径者哉！”^⑦乾嘉学者如惠栋著有以“例”名命的《易例》，凌廷堪著有《礼经释例》，李锐著有《周易虞氏略例》，王引之在《经义述闻》中曾总结出若干条例，如“旁记之文误入正文则成衍文”、“形近易误”等。焦循也确认“例”的重要性，他在总结自己研究《周易》过程中不无感慨地说：“历来说《易》者，亦多据一爻一卦，而不理会全书也。《易》之义，不必博采远证，第通前撤后，提起一头绪，处处贯入，便明其义。”为通贯全书，他犹如“探星宿海河，原已走万里，觉其不是，又回家更走万里，又不是，又回又走，每次万里不惮往返。悉屏一切功名富贵，以及庆吊酬应。”^⑧他认为讲授任何一种学问，首先应该明确该书的主要精神和基本体例。他说：“窃尝谓为童子师者，必先教之以古音韵之学而后授之以《诗》；必先教之以爻辰互变之例而后授之以《易》；必先教之以土地山川之所在而后授之以《春秋》；必先教之以宫室之制度而后授之以礼经。”^⑨又说：“赵东山与朱枫林书称洪氏说《春秋》云：‘《春秋》本无例，学者因行事之迹以为例，犹天本无度，历家即周天之数以为度。’余谓《易》亦然，其引伸之迹可按而测矣。”^⑩所谓“行事之迹”，也就是易学中的“引伸之迹”，所谓“可按而测”，也就是遵循其创立的易例，对卦爻进行实测工作。焦循虽然未明言研究《周易》中的具体义例是什么，但据笔者考察，焦循发明的所谓“旁通”、“相错”、“时行”就是他创立的易例。阮元在为焦循《雕菰楼易学》作序时说：“取《易》之经文与爻文，反复实测之，

得所谓旁通者，得所谓相错者，得所谓时行者，举六十四卦三百八十四爻，尽验其往来之迹，使经文之中所谓当位、失道、大中、上下应、元亨利贞诸义例，皆发之而知其所以然。”这里的“当位”与“失道”，是焦循由“旁通”转向“时行”的中介，而“大中”、“上下应”、“元亨利贞”，本是焦循释《易》时运用“时行”方法中的具体步骤。时行是在旁通卦的基础上，根据每卦的当位与失道的爻位分析，使卦爻按照元、亨、利、贞既定的程序周而复始的爻位运动，也就是他说的“由元亨而利贞，由利贞复为元亨，则时行矣”。时行的目的，在于六十四卦爻的爻位置换过程中避免出现两个重复的《既济》卦，对此焦循称之为“大中而上下应”。可见阮元所说的“诸义例”，也是针对焦循“旁通”、“相错”和“时行”而言的。焦循在给好友王引之的信中颇为自负地声称“因悟得其例有三：曰旁通，曰相错，曰时行”，^①这既与阮元所指出的“例”相一致，也与他在《易图略叙目》中所说的“余学《易》所悟得者有三：一曰旁通，二曰相错，三曰时行”相吻合。然而焦循虽以旁通、相错、时行为治《易》三例，但三例之中，起关键作用的还是旁通一例。因为无论是相错、当位、失道与时行，也都是以旁通为基础并由旁通卦组推衍而出的。^②焦循曾将此形象地比喻为精微奇妙的象棋对局：

伏羲画八卦，重为六十四，其旁通行动之法，当时必口授指示。……如棋有车马炮卒士相将，按图排之，必求之于谱，乃知行动之法，其精妙奇微存乎其中。若舍去谱而徒排所谓车马炮卒士相帅将者，不敢移动一步，又何用乎其为棋也？六十四卦，车马炮卒士相帅将也，文王周公

孔子之辞，谱也。不于辞中求其行动之用，是知有棋而不知有谱者也。^⑬

弈棋需要有棋规（棋例），不懂棋规，等于离开了棋谱，不熟悉棋谱，虽知车马炮卒士相帅将，也是茫然。由此可见，焦循的思想构架也正是由其设计的精致的易例来体现的。之所以会出现上面褒贬不一的两种不同意见，前者是维护传统象数易学的纯正；而后者则是站在今文学家的立场，因此虽各有其理由，但都偏于一端。章太炎指出：“焦循为《易通释》，取诸卦爻中文字声类相比者，从其方部，触类而长，所到冰释，或以天元术通之，虽陈义屈奇，诡更师法，亦足以名其家。”^⑭

焦循有系统、完整的社会伦理思想，就是继承了戴震的“达人之情，遂人之欲”的伦理思想，是在新的社会经济条件下形成的理欲观。这在他的另一部名著《孟子正义》中作了详尽的论证。他的“旁通”、“时行”也都是将“变化之道”纳入自己精心设计的一套符号系统的思想构架。这种托圣经以明其志，在自己学说外表披上羲、文、周、孔四圣之衣的作法，也是中国易学史上的惯技。焦循的主要学术活动是在18世纪末19世纪初，他的《易学三书》完成于嘉庆二十年（1815），这标志着他的易学思想的最终定型。这时汉学在思想文化领域的影响已经消退，学术倾向交临于个性的再自觉，清初以来从天文算学中丰富自己思维方式的传统再次影响了成长于乾嘉后期的学者。汉学与西学两种不同文化传统的思维方式，给酷爱科学，渴望新知，熟悉中国经学的年青夫们打开了新的天地，使他们不甘于完成一种注释换成另一种诠释的职责，他们希望自己成为现实社会的评判家，读书的带路人，原作的改造者，

他们的思想总是在其论著中顽强地表现出来，反映了他们对社会需要的理解，焦循之所以能不落俗套的研究《周易》就是一个明证。

焦循从小接受的是儒家思想的教育，儒学总是起着启蒙奠基的作用，主导思想不会偏离儒家。他研究《周易》标榜自己正确发挥了圣人之言，同时也不可避免地受到西学的影响。西学开拓了他的视野，丰富了他的思维方式，在易学研究上颇有开创性的意义。我们今天研究焦循的易学，并不是为了判定其所构建的框架的精确与否，而是应该认同他在人类已有科学知识的基础上继往开来，推陈出新，摆脱陈规旧习的束缚，提出新的假设或理论。从这个意义上说，焦循的易学研究所表现的不仅仅是对传统的或大或小的突破，而是对传统易学研究方式上的一次革新。

注释：

- ①《郭嵩焘诗文集》卷七《周易释例序》。
- ②《周易尚氏学》。
- ③《经学通论》。
- ④《周易通义·前言》，中华书局1981年版。
- ⑤《周易古今注·述例》，中华书局1981年版。
- ⑥阮元《研经室一集》卷十一《汉读考》，广州局重刻本。
- ⑦凌廷堪《礼经释例自序》，《文选楼丛书》本。
- ⑧《易话》卷上，《焦氏丛书》本。
- ⑨《群经宫室图后叙》，《焦氏丛书》本。
- ⑩《易话》卷上，《焦氏丛书》本。
- ⑪《寄王伯申书》，《焦里堂先生轶文》，《鄒斋丛书》本。

- ⑫ 笔者曾将焦循所设定的卦爻位置换运动，分别概括为“达人之情的旁通”、“一定尊卑的当位和失道”、“趋时贵变的时行”、“纵横互求的相错和比例”等四种形式。有关这四种形式的具体操作程序，请参阅本书第二章第一节。
- ⑬ 《易话》卷上《学易丛言》，《焦氏丛书》本。
- ⑭ 《扈书·清儒》，《章太炎全集》第三卷，上海人民出版社 1984 年版，第 158 页。

附录一

焦循交游考

公元 1802 年（清嘉庆七年），焦循会试受挫，从此他绝意科举。公元 1809 年（清嘉庆十四年），焦循因协助编撰《扬州府志》而得酬金五百，于是购地筑“雕菰楼”，托足疾十余年不入城，开始了他摒弃一切，惟以著书为事的学术研究生涯。焦循虽然一生没有担任过任何官职，个人游历也极有限，但他广游俊彦，壮年即名重海内，作为焦循学术活动的一个重要组成部分，同样令人注目。现据《雕菰集》、《先府君事略》、《里堂文稿》、《忆书》等，对焦循一生交游略作考订，以备参考。兹以姓名、生平、主要学术研究，依时间前后为序；无确切订交时间而仅见于姓名者，则依姓

氏笔画多寡附于后。

王 联

王联，字鹭亭，江苏泰州人。擅长诗词、古文，精制艺，饬于痒。

焦循与王联订交于乾隆三十年（1774）。《雕菰集》卷二十三《书王鹭亭事》云：

余之识君十年矣。王君以甲辰四月卒。偶检旧麓，得向所撰王君事略，鼠啮过半，庚子秋间笔也。苦冗且琐，又悲王君事无以传，乃志之，以俟采风者之录。

按：王联卒于甲辰，即乾隆四十九年（1784），焦循所谓“识王君十年”云云，逆推之，焦循与王联相识当在乾隆三十九年（1774）。

刘 墉（1719—1804）

刘墉，字崇如，号石庵，山东诸城人。乾隆十六年（1751）进士，由编修累官至体仁阁大学士，加太子太保。刘墉为人机警，政术娴熟，深受乾隆的赏识。刘墉对书法颇有研究，分别研究过钟会、颜正卿、苏轼、董其昌等大师的书法，并能融会贯通。同时他对阁帖也有研究，功力亦深，从而使他的书法艺术形成了用墨厚重，笔法外柔内刚，貌丰骨劲的特点。包世臣称谓“近世小真书，以诸城第一”，与当时翁方纲、王文治、梁山舟并称四大家。有《清爱堂帖》石刻传世。焦循有志于经学研究，启蒙导师便是刘墉。

焦循与刘墉订交于乾隆己亥（1779年）。时刘墉督学江苏，主持扬州童子试。《雕菰集》卷一《感大人赋并序》云：

乾隆己亥夏五月，诸城刘文清公时以侍郎督学江苏，按部扬州。循年十七，应童子试。公课士简肃，恶浮伪之习，经与诗赋尤慎重，用是试者甚罕。循幼从范先生学诗古文辞，至是往试，公取为附学生。复试日，公令教授金先生呼曰：“诗中用韞磨字者，谁也？”循起应之。教授令立俟堂下。良久，灯烛光耀，公自内出。循拜，公止之，公视循衣冠殊朴质，颜色甚泽，问二字何所本，循以文蔚桃花赋对之，谨述其音义。公喜曰：“学经乎？”循对曰未也。公曰：“不学经，何以足用，尔盖以学赋者学经。”顾谓教授金先生曰：“此子识字，今人郡学以付汝。”询循所寓远，令巡官执炬送归寓。明日公谒，公复呼循至前曰：“识之，不学经，无以为生员也。”循归，乃屏他学而学经。循之学经，公之教也。

按：焦循对刘墉的知遇之恩始终不能忘怀，他在经学研究方面获取的成就，使他对这位启蒙导师尊爱万分，《雕菰集》首卷首篇即冠以“感大人赋”，其爱师之情跃然于纸。

顾九苞

顾九苞，字文子，兴化人。博闻强记，长于《毛诗》、《三礼》。乾隆四十六年（1781）辛丑举进士。其子顾凤毛，字超宗，号小谢。受经于祖母，十一岁时便能解说经书，并熟习天文、地理、礼乐等。乾隆四十九年（1784）南巡召试，钦赐二

等。后中戊申科副榜，为郑鉴元延之教其孙。著有《毛诗集解》、《童子求雨考》、《三代田制考》等，惜未见传世。

焦循与顾九苞、顾凤毛父子相识于乾隆四十四年（1779）五月。《雕菰集》卷二十一《顾小谢传》云：

当时是，经学之盛，莫过江南，多钩深索隐各自树立。超宗于笺注义疏，不为异同，惟以强记博览，坚守先儒之学。然间有断论，未尝不精核简要，屡服众心。先是己亥五月（1779年），今相国诸城刘公督学科试，余与超宗同入学，已而同食飧，乃时与之亲。明年（1780）余与超宗皆丁大故，超宗时时来湖中，居半九书塾中，抵足夜语。里有与余不相能者，各负气相角。超宗切责余曰，奈何外用其神若此，倘先下之，彼出不意，怨即解，胸有此累，何以为学。值怨家寿日，超宗趋余往拜视。超宗盖不徒益余学问，而规正处已接物之道如此，不愧直谅多闻也。

又《雕菰集》卷四《哭顾超宗》云：

十年相处作交游，死后丰神想处留。

傲物每张青白眼，养亲时作稻粱谋。

更无谗论来双耳，尚有讥言到九幽。

自是众人皆欲杀，而今犹未愜心不。

按：焦循与顾超宗自一七七九年入学相识之后，相处甚欢，顾超宗死于乾隆五十三年（1788），据诗中所云“十年相处”等句推断，焦循与超宗订交恰为十年，当时焦循年仅二十六岁。

周室辅

周室辅，字维周，江苏江都人。与徐复一起苦读于天都庙。又因敬慕少年学者顾超宗的学问，闻其歿，遂与其尸共宿一夜，以了敬慕之情。周室辅精于《三礼》的研究，家藏书千卷。后得狂癲症而死。学为生员，亦系徐复的妹夫。焦循曾与之讨论古音。

焦循于乾隆辛丑、壬寅（1781、1782年）间结识周室辅。《雕菰集》卷二十三《书江都两生》云：

乾隆辛丑、壬寅之间，余宿西门外天都庙中，有为僧司洒扫而夜读书者叩之，为徐姓西南乡董家老坝人。寺僧曰，其家故农，不欲其为儒而困苦之，故逃于此，志儒不肯易也。奇之。戊申冬十一月，吾友顾超宗歿于郡城，徐来佐殓事，引一人至曰：此周生，素慕顾君为人，生来未获一见。今闻其歿，来与尸晤，两人遂与尸共卧一宿而去。时徐与周同读书天都庙中，颇不为世俗学。明年，同入学为生员。

又同集卷十四《与周维周论古音书》云：

市俗以稻之不粘者为粳，其粘者为糯。足下以粳字不典，谓宜作山，直是稻之出于山田者耳。仆夜来思之，有关于古音，特为足下述之。市俗读粳，不作山音，而呼为宜，窃谓此正古音之存于今可考者也。

按：焦循所云乾隆辛丑、壬寅之间，在天都庙与徐、周相识，但与周维周的初次相见，是由徐复引见，时间在乾隆五十三年（1788）冬十

一月。据此，焦循与周室辅的订交也应迟至乾隆五十三年，非在辛丑、壬寅间。

徐 复

徐复，字心仲，江苏江都人。农家弟子。虽家贫寒而锐意进取，曾择寺中为研究经学寓所。后又因耻不习算学，典衣购算书，日夜研习。死于与友人论学时，其书终为他人所购。

焦循于乾隆辛丑、壬寅之间相识徐复（见上述）。江藩《汉学师承记》卷七云：

徐复，字心仲，江都人。本农家子，所居南乡，乃互乡也。有子弟读书者，必群起哗之。心仲少孤，喜读书。其兄使之牧，乃弃牛而逃。至郡西僧寺中，为僧供洒扫之役以糊口。暇则诵读，恒达旦不寝。一日焦孝廉息寺中，见其所诵之五经及所作制义，大奇之，为之延誉，于是为乡塾童子师。未几，补诸生，遂从事于经史之学。

又李斗《扬州画航录》云：

徐复，字心仲，西南乡董家老坝人。其乡重耕而轻读。复不欲为农，寄食天都庙中，供洒扫之事，暇则读书，虽冬月无被，不辍也。江都明经焦循，适寓庙中，壮其志，邀之于家，授以《毛诗》、《周官》、《礼》诸经，徐稍稍通之。寻补弟子员，于九章六书之学，颇有得也。近著《论语疏证》。

吉梦熊

吉梦熊，字毅扬、渭厓，号润之，江苏丹阳人。由优贡生充任教习，乾隆壬申（1752）成进士。选庶吉士，授编修，寻入御史台，转兵科给事中。历任鸿胪光禄太仆、三寺少卿、顺天府府尹、内阁侍读学士、通政使等。

焦循最早相识吉梦熊是在乾隆四十七年（1782）。《焦氏遗书·事略》云：

壬寅，吉渭厓先生来主安定书院讲席，先生勉以经学。时兴化顾超宗先生与府君同学，其尊人文子先生以经学名，府君就超宗先生问焉。遂用力于经。

叶霜林

叶霜林，原名叶永福，字英多，号霜林，江苏江都人。甘泉文学生。后弃学从事评弹演唱，曾以说“靖康南渡”而著称。平生酷爱欧阳书法，刻意模仿二十余年。李斗称其：“好欧阳通书法，摹之极肖。善评话，言古人忠孝事，慷慨激发，座客凜然。”其子师事焦循。

焦循与叶霜林相识在乾隆四十八年（1783），《雕菰集》卷二十一《叶霜林传》云：

叶霜林，本名永福，字英多，甘泉文学生。继而悔入学为多事，乃易名曰英，号霜林。故所遗人书札及题名皆曰叶英云。癸卯夏，余于刘君昆珊家始识之，闻其谈江南

山水不倦，语淫及诗，是时余心识其人，而未尝与之深交。越五年，丁未冬，江子屏与霜林至，霜林前匍匐再拜不起，余惊不敢答。继而从容言曰：“吾有子。欲从君游，此所以乞也。”明日其子至，余授以学，自此历十余月不见。己酉春，金余山家两仆来掖余行。余错愕问，不答。至则霜林拱立已久，恭敬再拜。正色言曰：“吾生平有薄技，每一作，神与气并竭，半月始复。先生竭神气教吾子，吾当竭神气以报德。余山知吾意，故罗先生至耳。”乃凝神说靖康南渡事，声泪交下，座客无人色。有劳之者，霜林哂曰：“英为先生劳，非为君劳，何劳为？”又二年不见。辛亥冬，曳破屨索一袖至余馆中，谓余曰：“英素好欧阳舍人书，得旧拓碑半纸，摹二十年。然不喜为人书，为人书亦不作正书，今以一年之力求得纸，又瞑目坐十日，然而作正书，所以报先生也。”再拜而去。不择交，不滥交，气投合可日日见，否则虽要之不见，亦不知其处所。与僧石庄交。尝起卧于桃花庵中，然条去条来踪迹，或同席谈笑，忽不辞去，或数日不见，而草树间有霜林诵诗声。有余钱可一日醉尽，乏时尝饿卧数日。时于友人索钱，时或周之，恶俄不受也。病痰咳，依栖女家，丁巳秋八月卒，年六十五。

乔椿令

乔椿令，字樗友，甘泉县人。沈酣六艺之精，涉猎百家之迹，故其操笔为文，厚而不愚，朴而不陋。阮元曾从之游。

焦循于乾隆乙巳（1785）结识椿令。《雕菰集》卷二十二《乔先生墓志铭》云：

先生名椿令，字樗友，甘泉县人。沈酣六艺之精，涉猎百家之迹。故其操笔为文，厚而不愚，朴而不陋。论文非汉魏不出诸口，作文非汉魏不安于心。然而所遇，止博士弟子员。高等屡试，饥廩未食，命之穷也。循识先生十年，时获闻先生之论，将往齐，与语于泰州旅舍。自此遂不能见。越一年，循至青州，先生卧榻尚存，具鸡酒黍饭，向榻而祭。乙卯二月晦夜三鼓也。五月自山左归，尚未有志先生墓者，因为之志。

按：焦循此墓志铭作于乙卯（1795年）五月，据铭中所云“识先生十年”逆推之，焦循结识乔椿令，当在乾隆乙巳（1785年）无疑。

郑兆珏（1736—1766）

郑兆珏，仪征人，官内阁中书。

焦循与郑兆珏订交于乾隆五十一年（1786）。《雕菰集》卷二十二《仪征县学生郑君暨节妇吴孺人墓志铭》云：

嘉庆十一年（1806）月日，内阁中书郑兆珏葬其考容千府君暨母节吴孺人于金陵琵琶街之原，礼也。府君讳涵，先世居歙，继迁于金陵，再迁于扬州。祖为翰赠中议大夫。父鉴元，诰封中宪大夫。君幼好学，能文章。刘石庵先生督学江苏，取为仪征县学生。春秋三十，卒于乾隆丙戌（1766年）秋八月，厝于城西仙人掌之侧。越四十年，嘉庆乙丑（1805）冬十月，吴孺人卒。又一年，始合

葬。君之卒也。四方知名人士，作诗歌以哀之。奴隶臧获，及邻里市巷之人，多谓君不宜歿，迄今犹然。是时君长子兆玉甫三岁，次子兆珏，犹在娠，吴孺人年二十六耳。孺人善事翁姑，姑有痼疾，调护尤谨。抚两子皆成立，凡守节四十年。乾隆乙卯（1795年）举于有司，建坊于门。循与兆玉、兆珏交二十年，君已歿，未获瞻仰颜色。时时拜见吴孺人，言论风格，肃然见家法。又尝诵君之遗文，而惜君之才，则信乎其不宜歿也。

按：焦循此墓志铭作于嘉庆十一年（1806），所谓“与兆玉，兆珏交二十年”，则焦循与郑兆玉、郑兆珏兄弟的交谊，当在乾隆五十一年（1786）。

汪 中（1745—1794）

汪中，字容甫，江苏江都人。出身于一个贫困的知识分子家庭，早年丧父失学，依靠母亲替人缝鞋补衣以维持一家生计。汪中十四岁受雇于书商，贩书之余，流览经史百家之书，博综典籍，谙究儒墨，卓然成家。二十岁时入江都学为附生，得到当时主持安定书院的杭世骏的赏识，并肄业于安定书院。晚年受聘校勘文宗、文澜二阁，入藏《四库全书》。由于目睹科场腐败黑暗，从此便绝意仕途，潜心于学术研究和著述。

汪中为学，自称学宗清初顾炎武的经世致用之学。但他又认为古学不可废。他的儒学研究，仍然沿袭了从音训考据入手以求经义的路数，他以渊博的学识和娴熟地运用归纳和演绎的方法，在训诂、校勘方面取得了突破性的成果。如他所著《明

堂通释》、《释三九》等，都是汇萃古训、疏通证明的佳作。汪中对荀子的评价很高，认为《六经》是周公所作，由孔子所述，荀子所传，荀学才是孔子学说的真正传人。荀子是否得孔子的真传，学界尚有争议，但他敢于提出新见，改铸后儒的道统说，使沉沦二千多年的荀学复显于世。汪中不但研究孔子、墨子、荀子等人，而且还研究老子、庄子，提出了很多有价值的观点。他的主要传世之作，是由他的儿子汪喜孙将其各类文章合编结集出版的《述学》。

焦循与汪中的交往，见于焦循与汪晋蕃兄弟订交之时。《雕菰集》卷二十一《亡友汪晋蕃传》云：

乾隆丁未、戊申间（1787、1788），余馆于寿氏，与汪氏兄弟交。时兴化二顾、超宗、仲嘉，亦读书郡城中，往来谈艺，契若金石。汪容甫曰：“晋蕃长者也，可与论文。”余尝冬夜与晋蕃饮容甫斋，快论至三鼓，雪深二尺许。容甫酣卧榻上，晚曰：“他人不易有也。”不二十年，超宗、容甫、晋蕃先后没世，回思若旦事，悲哉。

汪光燧、汪光烜

汪光燧，字晋蕃。号芝泉，江苏江都人。以仪征籍入学，补廪膳生。幼承家学，潜心读书，博通经史。曾对惠栋所作《易爻辰图》提出批评，著有《蕘埤释》一卷。汪光烜，字掌廷，光燧弟。工词，著有《苕村词》二卷。

《雕菰集》卷二十一《亡友汪晋蕃传》云：

汪晋蕃，名光燧，号芝泉。以仪征籍入学，补廪膳

生。居江都。其先世歙人，父棣仕，为刑部郎，政事文章，卓然不朽，世所称对琴先生也。晋蕃为刑部长子，与弟掌廷同以文学名。刑部晚年家居，与老友数人，怡情诗酒，两君以艺从。每春月，探栖灵古梅，流连其下，望者慕之。晋蕃天性诚笃，与人言不及俗事，学术文艺则娓娓不倦。少处丰俭而好礼，长处困乏，不以升斗为忧，言笑之际，不谄忌讳，而未尝侮人。不矫情立崖岸，而取予不苟。经学深于《尚书》，字栝句解无滞义。兼习《毛诗》、《礼记》，通其大旨。尤好《易》，汇集汉魏诸家，考而释之。

焦循与汪氏兄弟订交见上述“汪中”条。

又《雕菰集》卷二十一《汪节母吴太恭人家传》云：

丁未，余交汪子晋蕃，因及其弟光烜，时光烜侍母居左卫街老宅。循往候，一羸奴候门，一矮奴侍客，供茶茗，皆朴拙。俯首低语中，门外无婢媼之迹。耳不闻笑语声，门庭阒然。座上客大都谈艺赋诗，有裨言行，绝无小慧便佞，俳谐博弈。循以謏僇，母时命留饮食之，因得登堂拜谒。

又《汉学师承记》卷七云：

汪光燮，字晋蕃，号芝泉，仪征县廩膳生，其先人辋环，讳棣，与惠征君松崖、戴编修东原，及王兰泉先生、王光禄西沚、钱詹事竹汀，为莫逆交。晋蕃少承庭训，习闻诸老宿名，乃潜志读书，博通经史。

汪 棣

汪棣，字桦环，号对琴，又号碧溪，江苏江都人。十岁便能解声律作诗，补仪征县学生。为官真实，颇重气节，曾担任刑部员外郎。喜诗词古今文，尤其酷爱结交学者。如当时著名经学家惠栋就曾经得到过他的资助，并协助惠栋誊撰《后汉书训纂》一书。有子二：即汪光燧、汪光烜。

《雕菰集》卷十五《后汉书训纂序》云：

《后汉书训纂》者，元和惠征士栋所著书也。岁丁未（1787年），余授徒城中，与汪君晋蕃之居近。晋蕃家多藏书，每借阅而是编与焉。晋蕃之尊人对琴先生，工诗词，风雅倜傥，征士游广陵时，与之交，往来甚密。征士故多疾，先生以参桂之药供之，不啻千金，征士无以报，因以此书赠先生。先生为之校写，作楷本。于是有真草二本：草曰“训纂”，真曰“补注”，皆藏于对琴先生家，外无有也。对琴先生尝语循曰：“惠子在扬时，手订此书，有所疑，即以纸片至，令为之核，书成以赠余。然窃人之善，君子耻之，齐邱化书，不欲尤而效也。”

按：焦循与汪光燧、汪光烜兄弟订交于1787年，由此推之，焦循结识汪棣最迟也不会迟于此年。

江 藩（1761—1830）

江藩字子屏，号郑堂，江苏甘泉（今扬州）人。江藩少时

师从吴派学者余萧客、江声，为惠栋再传弟子。他为人权奇倜傥，能走马夺槊，豪饮好客，至贫其家。曾遍游齐、晋、燕、闽、粤、江、浙，阮元称他是“淹贯经史，博通群籍，旁及九流释道二氏之书，无不综览”，与焦循齐名，有“二堂”之目。江藩一生不甚得志，但勤于著述。其中传播较广，也最具影响的是《国朝汉学师承记》八卷，《国朝经师经义目录》一卷，《国朝宋学渊源记》二卷，附记一卷。他在《国朝汉学师承记》卷首指出：“经术一坏于东西晋之清谈，再坏于南北宋之道学，元明以来，此道益晦。至本朝三惠之学盛于吴中，江永、戴震诸君继起于歙，从此汉学昌明，千载沉霾，一朝复旦，暇日詮次本朝诸儒为汉学者，成《汉学师承记》一编，以备国史之采择。”这说明江藩编撰此书的目的是为清代汉学者立传，尤其是与宋学家立异。此书一出，立即受到了汉学家阮元、黄承吉等人的推崇，认为此书“可知汉世儒林家法之承授，国朝学者经学之渊源，大义微言，不乖不绝，而二氏之说亦不攻自破矣”（《国朝汉学师承记序》）。由于此书严立汉宋界限，也引起了一些学者的非议。后有方东树著《汉学商兑》，站在宋学家卫道的立场，与之辩驳，激起了清代经学史上一场引人注目的汉、宋学术之争。

焦循与江藩订交于乾隆五十二年（1787）。《里堂文稿·江子屏〈周易述〉逋余》云：

乾隆丁未冬，始识子屏江君，子屏示以所补《周易述》三卷，读之三月而后归之。越十有七年，嘉庆癸亥（1803）春，访子屏于秦敦夫太师家，子屏穷居无聊，惟昼夜著书不辍。复示以昔补《周易述》今为之序，又读之

三月后而序而归之。

按：焦循与江藩同为甘泉同乡，又同为著名学者，时人称之为“扬州二堂”。清陈康祺《郎潜纪闻三笔》卷七谓：“里堂与甘泉江郑堂藩，皆以淹博经史，为艺苑所推，世有扬州二堂之目。”

李周南

李周南，字冠三，江苏扬州人，官刑部主事。

焦循与李周南订交于乾隆丁未（1787年）。《雕菰集》卷十七《黄次和七十寿序》云：

嘉庆丁丑（1817年）冬，余以事偶入城，春谷已移居流芳苍巷大宅，适次和自江南归，其宅有白石山，高二丈，相传为前明所遗，阅百许年。次和、春谷召余饮白石山下，余年已五十有五，而次和则六十有九矣。溯始交时，凡二十有八年。同坐者，李比部冠三，汪司务掌廷、张刺史开虞，皆三十年旧交，抚今话昔，缠绵不已。而次和精神奕奕，须发尚黑，胜乎余之齿危而髡秃也。

按：嘉庆丁丑焦循五十五岁，而“序”所云三十年旧交，逆推三十年，焦循与李周南所订交当在乾隆丁未。

黄承吉（1771—1842）

黄承吉，字谦牧，号春谷，江苏江都人。嘉庆乙丑（1805年）进士，官知县。黄承吉天资过人，研究汉代经学，精通历算，能辨中西之异同，尤工诗、古文。能自出机杼，空无依

傍。与焦循、李钟泗、江藩以经义文事相切磋，时有江、焦、黄、李四友之目。黄次和，承吉兄。

焦循与黄承吉、黄次和兄弟订交于乾隆五十四年（1789）。《雕菰集》卷十七《黄次和七十寿序》云：

乾隆丁未，余馆于寿氏之鹤立堂。寿氏之客，有潘君掌丝者，诗人也。每过余论诗，必称有黄子萼棣者，年最少，将来必以诗名家。萼棣者，春谷旧名也。己酉（1789）余始交次和、春谷兄弟，余时年二十七，次和长余十四年，不以余为野逸，弟畜余甚亲。时次和新迁双桥巷，庭有一奇石，高二尺许，种一梅，题其室为一石一梅花书屋。余时时饮食其中，拜见其尊甫仰岑先生。先生年七十，言论风采似先子，余每见之如见父，而先生每共余坐谭论，良久不倦。乙卯后，余客山左浙右，又以会试奔走京师。壬戌后，余家居，而春谷则官于粤西，次和亦客游。泛江水而南，念向之朝夕相见，诗酒笑言，每当春花秋月之下，往来系之。

程一亭

程一亭。（字号不详）

焦循与程一亭订交于乾隆五十一年（1786）。《雕菰集》卷二十四《哀程一亭文》云：

嘉庆元年，岁丙辰（1796年），循客于越，闻吾友程一亭文学，以五月初十病歿，怆然不能食累日，为文以哀之：兰蕙之树，芳而易靡。人世别离，莫如生死。与君结

交，十年于此。云雍三更，书笥半里。如彼春风，挹于朝芷。

按：焦循为程一亭所作哀文在嘉庆元年，据文中所谓“与君结交，十年于此”云云，逆推十年，即乾隆五十一年，故焦循与程一亭订交于1786年无疑。

江 声 (1721—1799)

江声，字纘涛，后改叔。晚年以不谐于俗，取《周易》艮背之义，自号艮庭，学者称艮庭先生，江苏吴县人。江声年三十五，师从惠栋，经学研究旨在张大师说。江声在吴派学者中，以研究《尚书》著称。因读惠栋的《古文尚书考》与阎若璩的《古文尚书疏证》后，才了解《古文尚书》与《孔安国传》都系伪书。于是广集汉儒之说，注《今文尚书》二十九篇。又因阎若璩、惠栋的《尚书》研究都偏重于考证其伪，而江声则著《尚书集注音疏》，旁考它书，精研故训，刊正经文，疏明古注。自述其书可与惠栋的《周易述》相媲美。然而他一味尊汉好古，此书的经文与注疏，皆用古篆书写，而且与人往来信札也使用古篆，使人叹为天书符篆。江声性格耿介，弟子中以精于目录校勘之学的顾广圻最为著名。他的经学著作除《尚书集注音疏》外，还有：《尚书逸文》、《论语诂质》、《六书说》、《释名疏证》、《续释名》、《恒星说》等。

焦循与江声的交往始于乾隆庚戌（1790年）。《雕菰集》卷十八《江处士手札跋》云：

乾隆庚戌，余馆于深港卞氏宅，尝撰《群经宫室图》

五十篇。是冬呕血几死，遂梓之，疏漏所不免也。吴中处士江君艮庭声以书规之，规之有未协，至于往复辩论焉。呜呼！人有撰述以示于人，能移书规之，必此书首尾皆阅之矣。于人之书而首尾阅之，是亲我重我，因而规我。其规之事，则依而改之。其规之不当，则与之辨明。亦因其亲我重我，而不敢不布之诚，非恶夫人之规己，而务胜之也。处士两书，皆用许氏说文体手自篆之，工妙无一率笔，尤足见其德性之醇穆。久珍而藏之篋，恐子孙不知，以为是与余辩论者，为素不相好也，特表明之。处士家君名镠，字贡庭，好释氏书，自号曰补僧。素食，手写佛经数十卷。乙卯、丙辰间，同寓武林学院署中，出则共一舟，情好最密。尝行富春江上，余著野服，散发放歌，补僧瞑目，凝立诵佛。舟故有伎，伎榻与客榻僻，至是伎惊以为怪。避去，时以为噱云。

周 璜

周璜，字采严，江苏吴县人。家贫学画养亲，工人物，尤善白描。

焦循与周璜始交于乾隆五十六年（1791）。《焦氏遗书·先府君事略》云：

庚戌（1790），府君馆于深巷卞氏。多茂林修竹，无往来之烦。日坐小斋，穷核《礼经》，撰《群经宫室图》二卷。自冬自泰州岁试归，吐血七日。明年馆于牛宅，牛故扬州司马，居郡城，以诗酒自娱，好宾客。府君以病躯

时时体中不佳，就之识吴县周君采严，效其作工笔画。

按：所谓“明年馆于牛宅”云云，即指乾隆辛亥年。

李钟泗

李钟泗，字滨石，江苏甘泉人。书一览不忘，治经精《左氏春秋》。撰《规过》一书，抑刘申杜，嘉庆六年举人。

焦循与李钟泗交往于乾隆壬子、癸丑间（1792、1793）。《雕菰集》卷三《两君咏》有序云：

江都黄春谷承吉，甘泉李滨石钟泗，年相若，才器亦同，皆善余。乾隆壬子、癸丑间，时共诗酒，晨夕相见。乙卯后，余糊口四方，踪迹少疏阔，然归则必聚。嘉庆辛酉，余与滨石同举于乡。乙丑，余丁内艰，旋以病自废，而春谷于是年成进士，作令于粤西之恭城。滨石以丁卯春入都，落魄不能返。今年没于京邸。

又《雕菰集》卷二十二《李嵩泉墓志铭》云：

甘泉李滨石之兄钟源，字嵩泉，余未识其弟，先识君。君事家母，爱其弟而能教之不倦。每弟会文友家，家无僮仆，君辄自持灯或雨具，立其家门外，待弟出与归，虽寒夜，尝露立雨雪中，弟屡泣辞之，终不改，自不娶，为弟聘妇，竭力营一室，将迁居而歿，是可痛也。甲寅，余与滨石同舟，试于省，送余坐舟中，良久，复淳以弟相属。

王 昶 (1724—1806)

王昶，字德甫，号述庵，又号兰泉先生，江苏青浦人。乾隆十八年（1753）进士，赐内阁中书，累充试官，至江西司郎中，坐案革职。后从阿桂至云南，以功任吏部员外郎，迁刑部侍郎。在担任试官期间，以经术取士，门生及从游者二千余人。他和当时另一著名学者朱筠一样，积极提倡经史考证，有南王北朱之目。王昶曾收罗商周铜器及宋、辽、金石刻拓本一千五百余种，以五十年之功编为《金石萃编》一百六十卷，并撰有《春融堂集》、《湖海诗传》等书。

焦循与王昶的交往仅见于书札。《雕菰集》卷十三《上王述庵侍郎书一》云：

循顿首谨上，述庵侍郎大人阁下：昔韩退之、皇甫持正，署名于牛奇章旅寓，而奇章缘是知名，古人好士之风，奇感百世。语循者每言阁下，高谊过于昌黎。丁未、戊申间，阁下弭节江西，扬州之士，自江西归者，必数称援引奖诱之善不少衰。循贱士也，家世寒微，僻居下里，惟以先祖父之训，不敢为世俗学。成童而后，涉猎经书，始究程、朱，渐探服、郑，幸私淑于良友，乃寻求于旧说。然而赋资庸劣，朝诵夕忘。好为深思，往往自塞。或以循蹈无益之艰途，失科举之近效，诚为知言，特相守有年，神与之习，不能舍也。前年阁下以按事至高邮、句容，道经江都，晤汪员外对琴先生，言于京师见焦某所为文，眷眷问循之学业。对琴先生还，即语循，循不禁感泣

涕零，莫能自己。

又《雕菰集》卷十三《上王述庵侍郎书二》云：

岁癸丑，曾以所刻《群经宫室图》一函，交方文学仕煌呈鉴。前年，晤崇明黄苍雅太学。去年秋，晤汪对琴比部，皆云大人言次，屡问及循。切思循以乡俗鄙儒，绝无知识，数承关注，铭感无尽。

按：焦循给王昶第一书是在癸丑年，书中明言“谨以所刻《群经宫室图》一函，薰沐呈览”，而给王昶第二书则在嘉庆丁巳（1797年）。据此推之，焦循与王昶以信札的形式交往始于癸丑、丁巳之间。

孙星衍（1753—1818）

孙星衍，字伯渊，一字渊如，号季述，江苏阳湖人。幼有异禀，书过目成诵。未弱冠，补诸生。与同里杨芳灿、洪亮吉、黄景仁齐名。袁枚称之为：“天下清才多，奇才少。渊如天下奇才也。”遂相与为忘年交。孙星衍学问淹贯，主攻经史、文学、音韵之学，旁及诸子百家，金石碑版等。乾隆五十二年（1787）成进士，授编修，充三通馆校理。嘉庆十六年（1811）引疾归。孙星衍一生除当官外，主要从事于教书、校书和刻书。分别主持过诂经精舍、钟山书院，平生博览群书，勤于著述，有《尚书今古文注疏》、《周易集解》、《问字堂文稿》、《岱南阁文稿》等。

焦循与孙星衍的交往仅见于书札。《雕菰集》卷十三《与孙渊如观察论考据著作书》云：

循读新刻大作《问字堂集》，精言卓识，茅塞顿开，

尤善者，复袁太史一书，力锄谬说，用彰圣学，功不在孟子下，反复久之，拜服拜服。惟著作考据之说，似有未尽，妄附鄙见，上诸左右。

按：焦循此书作于乾隆乙卯（1795），据此，焦循与孙星衍的书信往来最晚不迟于乾隆六十年。

凌廷堪（1755—1809）

凌廷堪，字次仲，又字仲子。原籍安徽歙县，后随父迁居江苏海州。十二岁时即弃学经商，后在友人家看到《词综》、《唐诗别裁集》，即借归夜读，并能作诗填词，称为奇才。乾隆五十五年（1790）进士，例选知县，改宁国府教授。因慕江水永、戴震的学问，发奋读书。与当时扬州学者汪中、焦循、阮元等人友善，深得考据家法。长于考辨，通经史、音律，史称“君读书破万卷”。他对《仪礼》的研究，梁启超誉之为“登峰造极”。凌廷堪为学反对宋明理学，他从《论语》、《大学》中考证出“六经无理字”，认为这是朱熹、王阳明等理学家引佛、老入儒的结果。因此他提出以“礼”代“理”说。认为“礼”是身心准则，“圣人之道，一礼而已”。他提倡复礼，试图重新确立“礼”在儒家思想体系中的地位。他的这种复礼思想，在当时产生过很大的社会影响，他的同乡和同学焦循、阮元也都赞成以礼代理。所著《礼经释例》，就《士礼》十七篇所有仪文节目，归纳出通例四十条，分为通例、饮食之例、宾客之例、射例、变例、祭例、器服例、杂例八大门。“仪礼三千”，经此梳理，厘然可读，成为当时经典研究中的佳品。凌廷堪的

主要学术著作有：《礼经校释》、《燕乐考原》、《乡射五考》、《九拜》、《九祭解》、《释牲》、《诗楚茨考》、《校礼堂文集》、《校礼堂诗集》、《元遗山年谱》等。

焦循与凌廷堪的最初交往，源于他以书信的形式与凌氏切磋学问。乾隆乙卯，焦循将所著《释弧》寄给凌廷堪，凌廷堪为之序。《焦循遗书·释轮·序》云：

去年奉到手书并《释弧》数则，虽未窥全豹，即此读之，足见用心之犀利也。

按：焦循此“序”作于嘉庆元年（1796），所谓“去年”，即指乾隆乙卯年。乾隆乙卯年也是焦循、凌廷堪相见于塔影园之年。《雕菰集》卷四云：

岁乙卯，熊柱卿邀同人于塔影园，为文酒之会，今三年矣。柱卿复修前事，人倍于昔。而旧日同人，则没者与未至者居其半。分笈搦管，感慨系之，即以寄凌二仲子。其诗云：

塔影湖光并宛然，浮生何境不云烟。

顿从谭笑生悲思，转为交游胜昔年。

宿草谁浇当席酒，鲤鱼聊寄隔江笺。

遥思仲子宣城署，独把秋毫著太元。

徐大榕

徐大榕，字向之，号惕庵，江苏武进人。乾隆三十七年（1772）进士，曾出任户部主事、山东济南府知府，后改京佚归养。徐大榕为官廉洁，不畏权势，性好交游，长于书法，工

诗。

焦循与徐大榕订交于乾隆乙卯，时在山东济南泺源书院。
《雕菰集》卷十八《徐惕庵太守书帖跋》云：

岁乙卯，余在济南，闻诸齐人所称述者如此。时惕庵为他事罢官，余始于泺源书院马秋药院长席上识之。已而屡会于大明湖之水木明瑟轩。惕庵为人磊落，善谈工诗，长于书法，此帖书于济南者也。尤好游，济南龙洞峭壁上，有石梁高十丈，广数尺，惕庵曾行其上也。

武 亿 (1750—1799)

武亿，字虚谷，一字小石，河南偃师人。乾隆四十五年(1780)进士，授山东博山知县，创范泉书院。时和坤派番役以捕盗为名，横行州县，武亿执而仗之，得罪和坤罢官。武亿的学术成就，主要是经史考证方面，著有《读经考异》、《郡经义证》等，与当时著名学者朱筠、黄景仁、洪亮吉等交往甚密，尤酷爱金石文字。

焦循与武亿订交于乾隆乙卯。《雕菰集》卷十八《武虚谷先生手札跋》云：

乾隆乙卯，春二月，予客临清校士馆中，有客自外至，长八余尺，破帽羊裘，白须萧萧然，坐与道名姓，乃知偃师武君虚谷，名亿，耳闻久矣。武君以进士官博山县知县。五月六日，余束装扬州，君以初九来济南，寓居大明湖铁公祠堂，相隔仅二昼，余深悔不为十日留。相与鬯论，得罄胸中未尽之意。嗟乎。扬之于兖，千里而遥；兖

之于豫，千里而遥。踪迹无常，寤寐怀之已耳。或再遇，或终此不遇，亦何可料哉。秋九月，钱塘朱良斋文藻自山东来，带有虚谷致余书一函。开而读之，须眉如见，知已授经临清书院中矣。余在青州，闻博山人称父母武公。且曰：“自武公去，而琉璃输官矣。”余为欷歔叹息，尝为诗歌以咏其事，意有不尽，复书于此云。

顾抱冲

顾抱冲，字之逵，江苏吴县人。邑学生，好藏书，以藏宋本原版而著名，与同郡黄丕烈并称。弟顾广圻，清代著名校勘学家。父顾文烜，精于医道，以张仲景为法，对《素问》与《灵枢》尤有研究，扬州人曾以千金相邀。

焦循与顾之逵结交于乾隆乙卯。《里堂文稿·顾抱冲读书台图记》云：

乙卯五月，循游山东归，友人徐心仲，复称吴县钮君匪石将之东昌，过扬相访，而失之交臂。秋八月，在江宁得交蒋二、蒋山，循就之询匪石之为人。蒋山言匪石与抱冲，并以经学名者也。是日即放舟，访抱冲于秦淮水榭中。

又《雕菰集》卷二《顾之逵有序》云：

吴中诸生，乙卯秋遇于秦淮水榭中。明年，自浙至吴，至其书室，得见藏书。时校刊《烈女传》，值君病死。死数月，书方刊成。

其诗云：

抱冲奕奕，目光照人。
鹤作形气，书为性真。
我识君屋，背城面津。
丹铅纵横，诵读不辍。
诵读不辍，今辍且绝。
将旅吴阊，我欲过行。

胡 虔

胡虔，字雒君，安徽桐城人。姚鼐弟子，得其属文之法。谢启昆作《西魏书》曾为之校阅，谢启昆的《小学考》、《广西通志》均出自胡虔之手。

焦循与胡虔相识于乾隆乙卯。《雕菰集》卷八《西魏书论》云：

《西魏书》，谢蕴山先生所撰也。乾隆乙卯，遇桐城胡雒君于金陵。雒君以是书见遗，于时谈者或疑之，盖未识著书之体也。

刘台拱 (1751—1805)

刘台拱，字端临，原籍苏州，后迁宝应。年九岁便能成文，十六岁为邑庠生。乾隆三十五年（1770）举人，出任丹徒县训导。刘台拱一生从事教育与学术研究，对经学、史学都有深入研究，推崇“汉学”，著有《汉书拾遗》、《经传小记》等。

焦循于1789年请汪中推荐而结交刘台拱，因事不果，后

以信札往来。《雕菰集》卷十三《与刘端临教谕书》云：

端临先生足下，先生之学，久闻汪君容甫言之。己酉之春，曾乞容甫札求谒左右未果，渡江至今殊歉歉也。近因阮学使之约，客游于越。适程君中之自丹徒来，道先生知鄙人之名，且索拙作宫室图，谨以一部呈上，幸进而教之也。

按：焦循于1796年呈送《群经宫室图》请刘台拱提意见，并与刘氏讨论“考据”名目之非，又对“考据”学风提出种种批评。焦循此信作于1796年，即在与孙星衍辩论“考据”一事之后。按信中曾云：“去年在山东时，曾作札与孙渊如观察，反复辨此名目之非。”等语，由此推之，焦循给孙渊如信是在1795年，那么焦循与刘台拱的信札交往当在1796年。

王引之 (1766—1834)

王引之，字伯申，号曼卿。王念孙子。嘉庆四年（1799）进士，官至工部尚书，一生治学，以父为师。从事声音、文字、训诂之学，父子讨论，互相证发。王引之所著《经义述闻》三十二卷，是在其父的研究成果基础上结集而成的，所以称“述闻”。所著《经传释词》，耗时二十多年，最为著名。王引之用归纳和演绎的方法，对一百六十八个虚字，考订其源流演变，解说其意义与用途，并且订正其讹误，得到当时学术界的赞誉。它以零星考证成果的结集而成为有系统的学术论文，在我国训诂学史上占有重要地位，被当时学界赞为“高邮王氏一家之学，海内无匹”。王引之的主要学术著作有：《经义述

闻》、《经传释词》、《太岁考》、《春秋名字解诂》、《字典考证》、《周秦古字解诂》等。

焦循与王引之订交之事，由罗振玉辑印《昭代经师手简二编》所提供，即《与王引之书痛论考据之非》。此信作于嘉庆三年（1789）。又按：焦循与王引之会晤在嘉庆七年（1802）。《与王引之书论〈易〉书》云：

循自壬戌年出都后，一游于越，即以母疾，遂训蒙里中，兼之患水湿之疾，闭门不出者近三年矣。《周易》为先祖父世业，此三年中专理此经，稍有所见，笔之于楮，大约经文往往自相发明，孔子十翼又复申明之。

又《剧说》卷六之二十六云：

“嘉庆壬戌，余在京师，王君引之太夫人寿，适演剧，优冠珊瑚顶，扮显贵，副宪陈公嗣龙，立命褫去其顶，曰：‘名器，何可令优伶褻之。’”

沈 铨

沈铨，字方钟，号鳧，江苏高邮人。撰有《星球图说》。

焦循与沈铨结交于一七九八年。《雕菰集》卷十一《释月》云：

岁戊午，与高邮沈方钟晤于金陵之旅舍，方钟语余曰：“月之有魄也，虚与实与，有形而暗与，抑无形而空与。六月之下弦，岁星交于月，星贯弧背自两角间出，令有形而暗出。则星不得见矣。星故上于月。今月之魄不可以掩星，意者其虚而无形者邪。”余时无以应。

段玉裁 (1735—1816)

段玉裁，字若膺，号茂堂。江苏金坛人。乾隆二十五年（1766）举人。至京师，师事戴震。官贵州玉屏县知县，四川巫山县知县。以父老引疾归，居苏州枫桥，专意经学。段玉裁继承了戴震对古音韵的研究。清初自顾炎武率先分古韵为十部后，江永又细分为十三部。段玉裁在他们的基础上，再次将古韵分为六类十七部。初名《诗经韵谱》、《群经韵谱》，后易其体例，增加了一些新的内容，取名《六书音韵表》。此书被当时学者誉为“自唐以来讲韵学者所未发”。不过，他的传世之作还是《说文解字注》。《说文解字》是由东汉学者许慎为解释字的本义而作，但对字的假借、引申并没有加以说明，限于当时的条件，也没有利用与参考现存的经史百家之书，所以疏略了对文字的辨证考订。致使后来研究《说文解字》的学者，往往不能理会其中的文理，从而也无法领会许书的要旨。段玉裁研究《说文解字》，首先将阅读时所作的考证、心得编成长编，完成《说文解字读》五百四十卷。然而以此为篮本，对许慎《说文解字》所收九千三百余字去粗存精，加工精炼，详细作注，阐明音训，改正讹误，创通条例，发疑正读，从而解决了研读经籍和传注的许多疑难问题。段玉裁经过十三年的努力，终于写定《说文解字注》。从草稿至付梓，长达四十年之久，被予以“盖千七百年无此作矣”的高度评介。段玉裁对《说文解字》的研究，不仅为乾嘉音韵考据学提供了新的重要途径，而且也一直成为后来汉语史和汉语词汇学研究中的一个重要课

题。段玉裁著述宏富，主要学术著作有：《尚书古文撰异》、《毛诗故训传》、《毛诗小学》、《周礼汉读考》、《仪礼汉读考》、《左氏春秋古经》等。

焦循与段玉裁相识于乾隆五十七年（1792）。《里堂文稿·顾抱冲读书图记》云：

岁壬子，段君在扬州，称吴中顾抱冲家藏书最多，尤饶宋刻。明年段君迁于吴。

汪 恩

汪恩，字芝亭，上元人，嘉庆己未（1796年）进士，官刑部主事。

焦循与汪恩订交于嘉庆庚申（1800年）。《雕菰集》卷十八《书乔剑溪选大历诗后》云：

嘉庆庚申，余客武林节署，值刑部汪君芝亭主师席，其斋阁与余寓相对。君晚夕课徒之暇，不以余村野，每过论诗，相与甚欢，以所藏《乔剑溪大历诗略》见示。书六卷，自刘长卿至朱放共三十二人，诗五百二十六首。自序云：大历十子姓氏，载新书卢纶传，江邻几所志乃十一人，互异者三而四，今合传志。退中孚、发、审，进皇甫冉，别为次第。刘方平以下十九人，先后翱翔于天宝、贞元之际，不皆与钱郎诸家接席，而散佚清华之气，湛若方新，无弗同也。

汪潮生 (1777—1832)

汪潮生，字汝信，别字饮泉，冕号冬巢，江苏仪征人。乾隆乙卯副榜贡生。道光壬辰五月六日卒于家。汪潮生精通书、文。

焦循与汪潮生晤于嘉庆庚申（1800年）。《雕菰集》卷二十四《汪母李安人哀辞有序》云：

嘉庆庚申四月朔，吾友汪饮泉，以母夫人之丧讣于循，且告曰：“先母辛苦一生，绝无能传之者，愚为文，勿为应酬之作，感且不朽。”呜呼！循何人哉，足以传安人？夫饮泉所谓无能传之者，所以传母夫人者至矣。循复何言。夫其情可哀矣。因饮泉之哀而哀，即缘饮泉之所述而述。呜呼！

朱为弼 (1771—1840)

朱为弼，字右甫，号芑堂，浙江平湖人。嘉庆十年（1805）进士，先后担任兵部主事、御史、漕运总督，为官清操有政声，曾积极主持太湖下游、浏河、吴淞等水利工程。朱为弼对金石颇有研究，协助阮元编撰《钟鼎彝器款识》一书，著有《蕉声馆诗文集》。

焦循与朱为弼的交往始于嘉庆辛酉（1801），时在杭州。《雕菰集》卷十八《蜀道归装图跋》云：

嘉庆辛酉冬十月，晤右甫孝廉于武林节院。右甫名为

弼，芑圃长子也。方持祖母服，以石门方禔庵所作慈竹居图，属歌咏其事，循为乐府歌之。明日，右甫曰，歌子诗，使我泪溢于枕，终夜不能寐。予诗诂能感人，右甫至性耳。

张敦仁 (1754—1834)

张敦仁，字古余，阳城人。乾隆四十年（1775）进士，先后担任知府、知县等。精于数学，著有《开方补记》。

焦循与张敦仁相交于嘉庆六年（1801）。赵怀玉《亦有生斋文钞》卷四《里堂诗序》云：

嘉庆辛酉九月，见于扬州张古余太守席上。

又《雕菰集》卷四《张古愚太守招同赵味辛司马、何兰士太守、孙渊如观察，暨江子屏、汪孝婴、李滨石，雨中泛湖，夕饮于倚虹园》云：

冷雨侵人未减欢，一舟来往兴无端。

岂缘太守襟怀放，只为名流聚会难。

自愧独无珠在握，也来同唤酒频干。

要知政简庭无讼，莫当红桥襖事看。

按：此诗前有《题安定书院壁》、《送汪孝婴之六安》、《和诗》六首，总“辛酉元旦登吴山第一峰”。

方廷瑚

方廷瑚，字铁栅，一字幼樗，石门人。嘉庆十三年

(1808) 举人，官平谷知县，善小楷，为当时著名山水画家方薰传之长子。

焦循与方廷瑚交往于嘉庆辛酉十月。《雕菰集》卷十八《蜀道归装图跋》云：

嘉庆辛酉十月，……晤右甫孝廉于武林节院。以石门方樗庵所作慈竹居图，属歌咏其事，循为乐，歌之。有子廷瑚号铁栅，今为名诸生，亦寓节署中，夜三鼓，每与右甫过予舍，挑灯剧谈，窗外梧叶堕地如鬼声，犹刺刺不睡也。

又《雕菰集》卷十七《赠方铁栅序》云：

与铁栅同处浙抚幕中，铁栅所司繁，暇而为诗，近益勤，日得数篇，均写示余，予无能酬也。

朱 珪 (1731—1806)

朱珪，字石君，号南崖，原籍浙江萧山，后迁居北京，为顺天大兴人。年十七举乾隆十二年乡试。与叔兄朱筠同榜，名震都下。嘉庆元年，授两广总督，兼署巡抚。著有《知不足斋诗文集》等。

焦循于嘉庆壬戌四月参加北京会试时拜谒了朱珪。《忆书》五载：

壬戌四月，谒朱文正公于白池，不过长揖而已。

又《雕菰集》卷二十《朱文正公神道碑后记》云：

嘉庆壬戌，夏四月初四，余谒公于西华门之北池，门外车如织，大半皆海内寒士。入门阒然如无人，持刺至左

间门塾中，告以求谒意。一阍人起，持刺入，即出曰：“主人坐待客，君自入。”遂入左门侧，行花树，见公衣绯色旧袍，疑立阶上，一童子扶之，拱曰：“不可揖，吾足疾未愈也。”令坐于左，公遂纵论经学理学，旁及诗文，无一外语。余受教退，公降阶送出左侧门，至门塾外，呼阍者曰：“更有何客来，今日偶暇，但延入，吾必见也。”公命车，余唯唯长揖退，出巷乃登车归。嗟呼。如公者，真所为休休有容者也。

臧庸 (1767—1811)

臧庸，初名镛堂，字在东，号拜经，江苏武进人。性沉默朴厚，学术精审，长于校雠之学。与同里顾文炳，师从卢文弨，后入阮元幕府，协助阮元编撰《十三经注疏校刊记》和《经籍纂诂》，著有《拜经文集》、《拜经日记》、《孝经考异》等。

焦循与臧庸相交于壬戌七月。《雕菰集》卷五《杭州杂诗》序谓：

“壬戌七月，以阮抚军之招，复客武林，至冬而归。理所作诗，得绝句二十二首。”第九首为“访李尚之、臧在东”云：

石楠听雨忆霜晨，款段骑来湖水滨。

佳话今年足登记，孤山秋访二高人。

又《雕菰集》卷二十《萧山双节记》云：

嘉庆元年丙辰，循自钱塘渡西陵，过萧山，至于山阴，闻有汪氏双节事。岁壬戌，秋九月，诵吾友臧在东所撰事略，始获详其本末，于是录而记之。

又《拜经堂文集》卷四《题汪孝婴北湖访焦君图》云：

庸心质鲁纯，不能通九九。吾友元和李尚之极精斯学，后获交江都焦君里堂，窃幸谈天三友已得其二，尤恨不得一见歙县汪孝婴也。今年三月，来扬寓阮云台侍郎家，焦君枉顾，匆遽欲出，叩之曰：汪孝婴在外，庸闻而心喜，及出见之，并约异日偕里堂相访。逾月，庸造访焦君，焦君已在孝婴舍矣。

戴敦元 (1768—1834)

戴敦元，字金溪，浙江开化人。幼年聪明过人，十岁举神童，为学政彭瑞所赏识。年十五成举人，乾隆五十五年(1790)进士，选庶吉士，散馆改礼部主事，后授刑部主事，典山西试。累迁郎中。嘉庆二十四年，为广东高兼道。道光元年，升任江西按察使。戴敦元为官清明，克尽守职。博闻强记，于书无所不观，尤其精通算学。但疏于作文，传世仅有诗数卷。

焦循与戴敦元订交于嘉庆壬戌。《雕菰集》卷二十《壬戌会试记》云：

三月初一日，吴玉松太史来，明日往候。太史称刑部戴金溪精于算学，是时未试，不便识其人。试毕始访之。
……十八日访戴金溪于铁厂。

又《雕菰集》卷三《吴玉松太史言刑部戴金溪尝道仆所著书，明日至铁厂访之》云：

四十始入都，自怯时闭户。

一二旧交外，未敢强与伍。
戴君久闻名，学识贯今古。
何以知鄙人，神交托肝腑。
我居柳巷南，与君隔数武。
晨夕可过从，嘉言藥愚鲁。
闻君性在书，力学耐辛苦。
退食即冥探，不自知簪组。
儒生一登第，文章等粪土。
遂令仕与学，判若农与贾。
子产吏之良，博物昔所取。
长安冠盖区，酬应日旁午。
势利诱我心，不绝已如缕。
何以操吾真，舍经莫为主。
读律不读经，终非尧舜辅。
闻知性在书，于政岂小补。

刘嗣綰 (1762—1820)

刘嗣綰，字简之，一字醇甫，号芙初，江苏武进人。少颖思，识量过人。嘉庆十三年（1808）会试第一，为嘉庆帝所赏识，授编修。为人和平安雅，其诗文往往能“以快迈之笔，达函隐之思”。著有《箏船词》等。

焦循与刘嗣綰订交于嘉庆壬戌。《雕菰集》卷十四《答黄春谷论诗书》云：

庚戌、辛亥以来，始识吾子。闻子论诗，与超宗之言

后先一辙，窃幸超宗之志可以嗣，此所以属吾子编诗至数数耳。虽然，仆又思之，意余于辞，辞遂于意。辞有不明，意终为晦，故徒以辞者，辞不必明也。明其辞而诗益索也。辞遂于意者，辞不可不明也。明其辞其情益见也。去秋，仆在钱塘，刘孝廉嗣绾自都中来，仆有诗曰：“落花时节燕台醉，十里松风又共听。”盖以唐人李绅赴镇会稽，思游天竺灵隐而不暇。因慨然有十里松风之句。仆自念与刘下第归来，方有此游。若使如李绅赴镇，勤于王事，转不得共听此松风耳。

又《雕菰集》卷五《杭州杂诗》之六“喜晤刘芙初”云：

聚散无端怅水萍，刘郎风骨自亭亭。

落花时节燕台醉，十里松风又共听。

按：焦循“答黄春谷论诗书”作于嘉庆癸亥年（1803），因此，信中所谓“去秋”云云，即指嘉庆壬戌。而且其“杭州杂诗”亦作于壬戌七月，诗中“落花时节燕台醉”一句，也说是信中焦循自云“落花时节燕台醉”之句。由此推之，焦循与刘嗣绾会晤始于嘉庆壬戌。

朱士彦（1771—1838）

朱士彦，字休承，江苏宝应人。嘉庆七年（1802）进士，授编修，谳习河事，督学湖北，曾与白绂一起处理江苏、安徽水赈，均有政绩。朱士彦性格直爽，历官期间，忠于职守，办事公正，为嘉庆皇帝所赏识。

焦循与朱士彦结识于嘉庆壬戌会试期间。《雕菰集》卷十三《寄朱休承学士书》云：

休承仁兄大人：京师一别，十有五年。循丁卯春，病绝七日乃苏。用是诸念悉屏，专心学《易》，跼伏湖滨，遂与世疏。然风雨之夕，孤坐无与，每思良友，心窃惘然。今四月间，李冠三兄有字来村中，道及仁兄信中询及鄙人，不胜感涕。乃思奉一书，未得其便，迟迟至今也。

顾广圻 (1766—1835)

顾广圻，字千里，号涧苹，又号无闷子，一云散人、思适居士，江苏苏州人。早年丧父，后从张白苹游，馆于程氏，程富藏书，因得博览，人称“万卷书生”。顾广圻不事科举，师从江声，尽通经学、小学，擅长校讎之学。曾应阮元的邀请，参与《十三经》、《全唐文》的校勘，著有《思适斋集》。

焦循与顾广圻交往于嘉庆壬戌。《雕菰集》卷五《杭州杂诗》之四《谢顾千里赠〈孙吴兵书〉》云：

摘句寻章苦未休，诸生若个觅封侯。

军书海上新来报，又斩妖狼四十头。

按：焦循《杭州杂诗》作于嘉庆壬戌七月，时应阮元之邀赴杭州，并同当时名流交往频繁，顾千里即其一也。

程沅香

程沅香，字号籍贯不详。

焦循与程沅香的交往仅见于《杭州杂诗》之二十一《别程沅香同年》，其诗云：

车声古道记春初，几日匆匆返旧庐。
今日访君与君别，北新关外柳堪梳。

汪庆人

汪庆人，字号籍贯不详。

焦循与汪庆人的交往始于嘉庆八年（1803）。《雕菰集》卷十八《湖庄图跋》云：

嘉庆八年，岁次癸亥，循以母疾不果出游，授徒于家。秋八月，汪君庆人访我于半九书塾。先是我母病喘咳，已而鼻血，苦右体不良于动，至是疾愈。又前年，余生孙贵龄，是月二十六是值周岁，母甚欢，适汪君来，命循设榻留之，于是相与日乘小舟泛于湖东。……明年甲子，大水。今年乙丑，水倍于前，庄东之屋倒废过半，大风拔老树二十余株，书塾之垣悉委于浪，吾母以横逆所加，心志郁郁，疾发，卧床百四十日不能起。立夏六月，孙贵龄殇。闰月子廷琥、女弧矢，大病几殆，迄今羸脊。夜三鼓，母呻方歇，灯炮将残，盖中秋之后二日也。回忆汪君之来，间越两岁，而号笑殊情，苑枯异境，悲从中来，怆然莫已。倘汪君重为湖上之游，对此颓垣，见斯愁赋，当亦有太息歔歔，低回今昔矣，爰书图后以述兹怀。

伊秉绶 (1754—1815)

伊秉绶，字相似，号墨卿，福建宁化人。乾隆五十四年

(1789)进士，由刑部主事升员外郎。嘉庆三年(1798)出任湖南乡试副考官。后任扬州知府，以丁忧归。二十年后再至扬州，病逝于任上。伊秉绶幼承家学，为朱珪、纪昀所器重，工诗古文词。伊秉绶一生主要从政，但在文化方面亦有建树。如建丰湖书院，任扬州知府时，主持编纂《扬州图经》等。伊秉绶的隶书为当时推崇，有所谓“濡墨作隶书，如汉魏人旧迹”之称。

焦循于嘉庆乙丑冬(1805年)，应伊秉绶之邀，参与纂修郡志一事，因与伊秉绶结识。《雕菰集》卷十七《送郡太守伊公归里序》云：

嘉庆乙丑冬，汀州伊公墨卿先生来守吾郡，兴利除害，郡大治。未二年，以忧去，郡人如失慈父母焉。公以郡志久不修，将网罗轶事，以备著作，命循奔走其间，循因得侍公。见公之起居言笑，蔼然君子儒也。时濡墨作隶书，如汉魏旧迹。

又《雕菰集》卷二《伊太守挽歌》云：

大清嘉庆十年，汀州伊君来守扬州。时扬州湖水涨溢，见水不见田。君来抚之，州民获全。去邪慝，表仁贤。吏不敢挠法，民不用诈谖。……

程瑶田 (1725—1814)

程瑶田，字易田，一字易畴，号让堂，安徽歙县人。乾隆三十五年(1770)举人，出任嘉定县教谕。以身率教，廉洁自重，深得吴派学者钱大昕、王鸣盛的敬重。嘉庆元年(1798)

举孝廉方正，与戴震、金榜同学于江永。曾就酈道元《水经注》的失误作《三江考》，认为《禹贡》所谓扬州之三江，实只一江。对数学、天文均有研究。由各类学术论文结集而成《通艺录》，便是对经书中的有关制度、典章、輿地、名物等专题考辨。《通艺录》不囿于经传注疏，而且多能旁搜广证；为了方便学者理解寻找，常常绘以图画、表格，是研究经书名物制度极有价值的参考书。程瑶田在致力于名物制度研究的同时，也阐发自己的思想，其中尤以《论学小记》多哲学论说。如他认为世界是有形有质的实体，即气。在人性论方面，程瑶田主张性善论，他认为：“不但人之性善，即物之性亦安得不善。”他又以好恶二端论“情”，持论大体同于戴震。程瑶田的主要学术著作均收录于《通艺录》，尚有未成之书《仪礼经注疑直》、《说文解字会极》等。

焦循与程瑶田相识于杭州。《雕菰集》卷十三《乞程易畴先生为先人作墓志书》云：

之江别后，旦暮神驰。迺闻先生杖履清佳，精神倍旧，奇脉之诊，良不虚也。循因母病，不敢出门者三年矣。今冬十月，不幸至于大故，哀恸之余，莫知所出。惟思人子所以亲事，亲有善行可传，而不能述，大罪也。

按：焦循生母殷氏，病死于嘉庆十年十月，所谓“之江一别”，“不敢出门者三年”，遂推之，恰为嘉庆七年。这年焦循参加京城会试受挫，秋天应阮元的邀请，前往浙江。焦循在浙江小住二个月，于十月回扬州。由此推断，焦循于嘉庆七年在浙江会晤程瑶田。

又《焦氏遗书·事略》云：

府君以乙丑十二月初六日葬殷太孺人于先王父谢孺人

合空之穴，歙县孝廉方正程易田先生撰墓铭。

赵怀玉 (1747—1823)

赵怀玉，字亿孙，号味辛，又号映川，晚号收庵居士，江苏武进人。乾隆四十五年（1780）举人，授内阁中书。赵怀玉十二岁即能诗而负重名，曾应阮元、伊秉绶之邀，与焦循等人参与扬州府志的编纂。与当时著名学者兼同乡孙星衍、洪亮吉、黄景仁齐名，称“孙洪黄赵”。著有《亦有生斋文钞》五十九卷，续集八卷。

焦循与赵怀玉订交于嘉庆六年（1801）。赵怀玉《亦有生斋文钞》卷四《焦里堂诗序》云：

吾友焦君里堂则异，是君邃于经，尤长于三礼。凡杜、郑诸家之说贯串该洽，举而弗遗。而于推步数术独有心得，谓自西学诋古法为桯疏，遂有异同之论。其实强分畛域，乃会通两家而折中之。著有《学算记》一书，多所阐发。嘉庆辛酉九月，见于扬州张古余太守席上，以为今之学人殆罕其偶，而未知其工诗也。后五年丙寅春，与君同辑《扬州图经》，晨夕过从，始得读所为诗。

又《雕菰集》卷十六《扬州足徵录序》云：

岁丙寅，汀州伊公守扬州。时抚部阮公在籍，相约纂辑《扬州图经》、《扬州文粹》两书，余分任其事。明年，伊公以忧去，抚部亦起服入朝，事遂寝。己巳、庚午间，修《扬州府志》成，即原本图经也。而《文粹》之稿，则向来分存于所纂辑之人，未尝选订。……纂《图经》时，

所有膏火纸笔之费，皆伊公自捐俸以给，同事者赵司马怀玉、臧文学庸、袁上舍廷椿。今府志中多有三君所辑。近者臧、袁两君已先伊公于地下。幽明之际，令人怆然。

汪 莱 (1768—1813)

汪莱，字孝婴，号衡斋，安徽歙县人。十五岁补博士弟子（秀才），青年时期就读于苏州葑门外，因慕江永、戴震、程瑶田等人的学问，乃致力于研究经史以及数学、天文历算。汪莱能不满足于前人的定论，力求创新，读天文历算书时便能自制天文艺器，观察天象。与焦循、李锐同称“谈天三友”，曾担任过石埭儒学教谕，著有《衡斋算学》。

焦循与汪孝婴订交于嘉庆丙寅（1806年）。《雕菰集》卷二十一《石埭儒学教谕汪君孝婴别传》云：

吾友汪君孝婴，嘉庆丁卯，从优贡生赴朝考京师。戊辰入国史馆纂修天文时宪志。既成，天子嘉其通晓数学，授教谕，选石埭儒学教谕。癸酉冬十一月，卒于官。明年甲戌冬十二月，其弟子绩溪县举人胡君培塿，移书于循曰：“国史馆修儒林传，馆内诸公，徵先师事迹。窃思先师六经之史，罔为通贯，而天文算术，是其专门，非得精通九数者不能道。且先师所学，与自来各家异同出入，未易悉其途径。伏唯先生于数学著有成书。先师寓扬时，惟与先生往来商榷，倘不吝惠施，俯从所请，为撰别传一篇，将先师心得，详悉揭出，以便上之史馆，感且不朽。”呜呼！孝婴信没矣。自丁卯与孝婴别去，秋省试后，孝婴

与舍弟同舟于扬，信宿遽去。循村居，以足疾未获一晤。近者传闻其没，犹未敢信，得胡君书，而孝婴信没矣。孝婴少余五岁，自订交于秦淮旅居，至今二十余年，虽远隔千里，有所得必邮寄，相与论订。岁丙寅，余馆城中，与孝婴馆相去数武，尤朝夕聚。然孝婴之学，深妙入微，恐不足以尽其蕴，姑述所知，质之胡君，惟大人先生采摘焉。

又《雕菰集》卷三《记得一首哭汪孝婴》云：

记得秦淮上，与君初结交。君思入渊蓂，余性非剡钞。邂逅臭味合，情谊因投胶。

记得岁丁巳，与君各家居。探蹟析疑滞，千里凭尺书。

记得长江头，阻风维客舟。君从芦中来，月上方如钩。

记得余在京，君向六安去。有客贻书来，超超见元箸。知君学力深，孤诣绝欧助。君身清且羸，欧心为君虑。

记得癸亥秋，课农纳禾稼。君骑匹马来，访我田间舍。

记得丙寅春，初月二日吉。君来十日留，纵言集一室。放船风雪中，清兴迈古逸。是年余在城，与君隔数武。

记得余注易，得即贡君见。君为施丹黄，直谅判去取。是年夏秋间，君往测海水。

记得与君别，送君东门市。明年君入都，信宿扬州

城。晤君一夕谈，明日君长行。君主大金吾，进君修国史。书成授校官，吾闻为君喜。

记得君书来，示我黄山记。云得王孙锅，辨识古篆字。蝗年又书来，追溯昔年事。漉酒烹鱼鳞，嘉颺念亡弟。亡弟墓草生，没世已五岁。

记得开君书，芄兰横泗涕。癸酉秋试后，余季偕君来。余以脚下痛，相见遂迟回。孰知返棹去，未几归泉台。泉台归一载，余尚未闻知。闻知有凶信，传言余尚疑。绩溪胡孝廉，竹村君高足。状君上史馆，移书向余属。开读胡君书，悲君真不禄。亲老儿幼孤，何以继饘粥。官冷况清高，瓶中久无粟。脉脉为君思，凄凄为君哭。从此秦淮水，思君不忍游。从此豆花下，虫语声啾啾。思君对饮此，不忍独持瓿。思君风雪中，不忍泛轻舟。不忍开旧笥，愁见君手迹。不忍上小亭，上有君书额。记得前年书，问我注《周易》。《周易》稿未成，稿成用请益。今年稿写成，何处续君魂。君魂果续乎，灯花夜幽碧。

袁廷桢 (1762—?)

袁廷桢，字又恺，又字寿阶，江苏吴县人。家枫江，有小园，饶水石之胜。所藏宋元刻本多种，并珍藏金石、牌版、名画甚多。后因得徐乾学留于洞庭山的红蕙种子，名其室为“红蕙山房”，藏书达一万多卷。与段玉裁、钱大昕、王昶、王鸣盛等乾嘉学者以经学相质证。

嘉庆十二（1807）年，焦循为袁廷桢《竹柏楼》作序。《雕菰集》卷五《竹柏楼》云：吴中袁之恺廷桢，生六岁而孤，母韩氏哺之，十五年不下楼，君子称其节焉：

忆自良人没，伤心十五年。

年年楼上月，寒照一儿眠。

按：“竹柏楼”，系袁廷桢母韩氏抚孤处。袁廷桢父亲袁永涵卒于乾隆三十二年四月三日，廷桢生于乾隆二十七年，年仅六岁。据《霜音遗集》卷五，焦循原诗共八句，通行本《雕菰集》均收四句。袁廷桢所录原诗为：忆自良人没，伤心十五年，年年楼上月，寒照一儿眠。几年二十余，母遂从父去。号泣对霜天，楼外青青树。

又《雕菰集》卷十四《答李尚之书》云：

去年四月一晤，满拟午节后入城，可以盘桓数日，不意老母一病不起，卧床二百日，至于十月，遂遭大故。中间虽入城两次，皆是朝发暮返。方寸既乱，朋友之谊遂疏。聚散分合，信亦有命，可慨可哭。今岁晤袁寿阶，知吾兄为元和县、吴县两明府所延。馆穀较上年转善，甚为兄喜。又可信人生得失，全不关乎荣谋钩致之力，于此益可长气节厉廉隅耳。

按：焦循生母殷氏，卒于嘉庆乙丑年。此谓“今年”，即指嘉庆丙寅年。而此年又是焦循与袁廷桢、赵怀玉、臧庸等人同修《扬州图经》之年，据此，焦循与袁廷桢订交于丙寅、丁卯间。

谈 泰

谈泰，字阶平，又字星符，江苏上元人。乾隆五十一年（1786）举人，任山阳县学校教谕，淹通经史，不为世俗之学。

精研数学，曾与汪莱、焦循交游，并就焦循《开方通释》一书相互订正。谈泰是乾嘉学派中著名的数学家，同时也是著名的西学中源说的代表。如他认为“西人存心叵测，恨不尽灭古籍，俾得独行其教”。但他研究数也恰恰从西学入手。著有《古算书》、《细草》、《圆壶周经积实祖冲之黼法辨》等。

焦循与谈泰订交于嘉庆五年（1800）。《雕菰集》卷十六《开方通释自序》云：

嘉庆庚申，冬十一月，与元和李尚之同客武林节署，共论及此，尚之专志求古，于是法尤深好而独信，相约广为传播，俾古学者大著海内。时谈阶平教谕亦客督学刘侍郎幕中，时过余寓舍，互相证订，甚获友朋讲习之益。窃谓乘除之法，负贩皆知，至于正负带从诸乘方，儒者竭精敝神，或是未能了了者，使知道古此法，则自乘以至百乘、千乘，庶几一以贯通，人人可以布英而求也。

又谈泰为焦循《天元一释》作序为：

泰闻焦君名久矣，比来武林，始得其人，读其书，并缀数言于简末。

朱椒堂

朱椒堂，字号籍贯不详。

焦循与朱椒堂相识于嘉庆十二年。《雕菰集》卷十三《与朱椒堂兵部书》云：

十年不晤，僻处湖滨，无缘通候。昨寿昌归，述先生连屋而居，且道已补兵部实缺，向者官斋夜语，由是可见

诸行事。循频年汲汲，徒托空言。迨年专力学《易》，著有《雕菰楼易学》一书，尝手写两通，一就正于阮官保，一就正于英大冢宰，均蒙奖掖，以为可存。几思与吾仁兄商订之，以卷帙多，未及更写，姑言大略。……

按：焦循此书作于嘉庆二十二年秋八月十九日，所谓“十年不晤”，逆推之，循与朱椒堂相识于嘉庆十二年。

英 和

英和，字定圃，号煦斋，满洲正白旗人。少有异才，乾隆间进士。嘉庆时，首言开捐之弊，有永停开捐之诏。道光间清行海运，数主试，尤风雅爱才，官至户部尚书等。

焦循拜识英和于嘉庆壬戌（1807年）。《雕菰集》卷二十《壬戌会试记》云：

……初四日，与诸同年生公谒座师英煦斋侍郎于史家胡同。师见余甚喜曰：“吾知子字里堂，江南老名士，屈抑久矣。”予蹙然。师曰：“考试不必趋风气，主师好尚之不同，往往至于相反，莫如据己之所学而自用之，一听人之去取。庶不失乎己耳。”余质木，不善自转移，每持此论，闻师言益自信。十二日，往南海店双关庙见英煦斋师，师方下值，见之太息曰：“命也，命也！吾所见试文二百余首，惟子文第一，次则王尚旗。吾曾于南斋中向彭芸楣、朱石君两先生道子文之善，时彭先生亦举江西一佳篇，榜发皆无之，吾与彭公相对默然。”余告以归期，二十六日偕郑舍人出都。

姚文田 (1758—1827)

姚文田，字秋农，浙江归安人。乾隆癸酉（1753）由拔贡生领乡荐召试，得内阁中书。嘉庆己未（1799）成进士，以一甲第一名及第，授职修撰，担任国史馆、唐文馆纂修，会试总裁、广东省正副考官，累官至祭酒、詹事、内阁学士、礼部尚书等。姚文田学崇程朱理学，在乾嘉考据学兴盛之际，力主宋汉调和。他认为：“三代以上，其道皆本尧舜，得孔氏而明。三代以下，其道皆本孔孟，得宋诸儒而传。五代以后，人道不至陵夷者，宋诸儒之力，至其所著之书，岂得无一误。惟文字小差，汉唐先儒亦多有之，未足以为病。”姚文田曾与严可均同撰《说文斟议》、《说文考异》，著有《邃雅堂文集》等。

焦循与姚文田的交往见于嘉庆十四年（1809）。《雕菰集》卷十三《复姚秋农先生书》云：

六月十二日，奉到手书，备悉一切。所示《扬州府志》条例划一之处，谨承教诲。所商诸条，先生不以循为鄙谬，下采刍蕘，盖先生心有折衷，而谦让不肯自发，知循素性野质，欲代一畅发之也。

又《雕菰集》卷十六《易通释自序》云：

己巳（1809），佐归安姚先生秋农，通州白先生小山，修葺郡志。

马登华

马登华，字瑶枫，善书。

《忆书》云：

马登华，字瑶枫，善八分书，余乙巳丁内外艰，丧事中所用瑶枫书甚多。丁巳，瑶枫丁艰，余以二绝句唁之云：

北马南船两鬓秋，几年湖海寄穷愁。
如何知己无多辈，大半伤心死病忧。

林下清风嗣昔贤，表扬知自有名篇。
不堪相对西风夜，血泪遥酬十二年。

王 准

王准，字钦莱，湖南人。善属文，私淑朱熹，著有《汀鸿文集》。

《雕菰集》卷十四《与王钦莱论文书》云：

循白：吾子论文，于古取韩昌黎，于今取朱梅庵，不乐字句琐细，及文气佻嗽者，足见天分之高。虽然，此犹据昌黎、梅庵以言文，而未尝即以言文也。是犹即文之当然者以言文，而未尝即文之所以然者以言文也。

方仕煌

方仕煌，字又辉，号晴岩，安徽歙县人。诸生，工小楷。

《雕菰集》卷十三《上王述庵侍郎书一》云：

前月在安定书院中，见方君仕煌，言阁下告假归里，遍求当世名士，又计及于循，循与仕煌相交素深，或仕煌阿于所好，于阁下前谬为称道耳。

白 熔 (1766—1839)

白熔，字小山，顺天通州人。嘉庆己未进士（1799），选庶吉士，授编修，典福建乡试，督学安徽学政，有善政。按试所至，集士人讲学，以正人心、厚风俗为本。先后担任过广东、江苏学政等。

《雕菰集》卷十六《易通释自序》云：

己巳，佐归安姚先生秋农，通州白先生小山修纂郡志。

阮 元 (1764—1849)

阮元，字伯元，号芸台，江苏仪征人。乾隆五十一年（1786）举人，乾隆五十四年（1789）成进士，供职于翰林院，为乾隆所赏识。后督学山东、浙江，擢升内阁大学士。阮元为官清廉，多有惠政。同时很注重提倡封建文化。阮元在学术上

长于考证，不墨守循章摘句。由于阮元早年登科，宦途显赫，在任职期内，提倡学术自任，他是乾嘉后期考据学潮流正面加以理论指导的著名学者。阮元不仅有宏富的考据学成果，而且在哲学（义理）方面有重要建树。阮元积极提倡经学研究，组织编纂《经籍纂诂》，创办诂经精舍、安澜书院，玉环厅学宫和学海堂，并邀请孙星衍、王昶等著名学者主持书院，培养了许多从事经典训诂研究的学者。他撰写《十三经注疏校勘记》，组织汇刻《十三经注疏》、《皇清经解》，在一定程度上总汇了乾嘉汉学在训诂、校勘、解经等方面的成果，带有总结乾嘉学术性质的意义。“其名位著述，足以弁冕群材，领袖一世”，被称为清代经学名臣最后一重镇。阮元组织编纂的《畴人传》四十六卷，成为我国历史上第一部科学技术方面的专著。《畴人传》的编纂突破了儒家只重经典轻视科技的思想意识，这在乾嘉之际汉学研究者重视科学，并以此研经，具有不同凡响的意义。

《雕菰集》卷首《通儒扬州焦君传》云：

焦君与元年相若，且元族姐夫也。弱冠与元齐名。自元服官后，君学乃精深博大，远迈于元矣。今君虽殁，而学不折，元哀之切，知之深。综其学之大贯，而为之传，且名之为通儒。

江安、阮鸿

江安，江苏仪征人。阮鸿，江苏甘泉人。

《雕菰集》卷二十《登州观海记》云：

乾隆六十年四月初一日，同仪征江安、甘泉阮鸿，游登州蓬莱阁望海。是行也，出登州堞北门，入备倭城南门约里许，至蓬莱阁，阁在岛上，岛高十丈，半山有天后宫。宫门内有六石，两两相比。高丈许，紫色圆耸，今名曰三台石。……

李 锐 (1768—1817)

李锐，字尚之，号四香，江苏元和人。县学生员，后师从钱大昕。嘉庆间佐阮元、张敦元纂修《畴人传》与校勘《缉古算经细草》、《求一算术》。鲍廷博刻《知不足斋丛书》，委托李锐校注《测圆海镜》、《益古演段》二书，并加注语百余条。著有《勾股算术细节》、《方程新术草》等，与汪莱、焦循齐名，号为“谈天三友”。

《雕菰集》卷十四《答李尚之书一》云：

四月二十四日，接得尊札一通，《测圆海镜》一部。循有于李仁卿学士之书，学之五年，粗知其用。去冬腊月，方得吾兄所校本读，精细足正旧校之误。……歙县汪孝婴能精思冥索，往往得未曾有，秋间省中当得相聚，此复不备。

杨大壮

杨大壮，字贞吉，号竹庐，又号耕云，江苏甘泉人。昭武将军后裔，以世袭轻车都尉，官徽州营参将，因病回籍，精于

历算。

《雕菰集》卷十四《答李尚之书》云：

吾乡杨都尉竹庐先生，博雅君子也。素精乐律，迩来学九章弧矢之术，于弧三角颇有所得，久慕吾兄思一结纳。今之吴兴过苏，索弟一札，为访兄之媒，兄不可交臂失之也。

又《畴人传》卷五十一云：

理堂隐居北湖，与同里杨参戎相友善。参戎名大壮，字贞吉，号竹庐，又号耕云，昭武将军裔，以世袭车都尉，官徽州营参将，病发回籍，精于历算，武官中洵为罕见。事迹载《扬州画舫录》，亦足见吾乡之笃好斯学之盛也。

汪朝黼

汪朝黼，字珊樵，江苏甘泉人。

《雕菰集》卷四《赠别汪珊樵》云：

同里复同志，四十始相亲。
离别在明日，笑言止一春。
深情徼古谊，醉语入天真。
此况不肯释，泱泱马足尘。

罗 浩

罗浩，字养斋。

《雕菰集》卷十五《医经余论序》云：

吾友罗君浩，字养斋，幼与凌次仲同居海州。涉猎经史，能博览，善为歌，而兼通于医。病市医不读书，间有读书，又苦师承无其人，撰《医经余论》若干篇，开发聋聩，俾知古人之学不致囿于俗。

又《雕菰集》卷五《送罗养斋归海州》云：

昨日良从云，怀之已断肠。

不堪重送客，转以自离乡。

钟 裒

钟裒，字保其，一字敲崖，江苏甘泉人。先世经商。嘉庆甲子，为谢墉督学江苏时拔为优贡生。著有《敲崖考古录》。

《雕菰集》卷二十二《甘泉优贡生钟君墓志铭》云：

君讳裒，字保歧，钟氏世为扬州甘泉人。先世业贾，至君而贫。君乐道知命，不以贫贱自损其性情，虽饘粥不继，不废箫歌，好著书，而不与世争名，故世罕知者。以为列身横舍，则科举之文，分所宜习。于是有八函时文之选，然未尝汲汲于科名也。未弱冠，补甘泉县学生，应省试十三次，屡经困质，君惟自讼，不知怨尤。嘉庆甲子，诸城侍郎刘公，督学江苏，重君之为人，叹君之学，举君为优贡生。……循与君交善，因为君铭。

又《雕菰集》卷四《访钟保歧》云：

离群何自涤疵瑕，访友城闉夕照料。

满案乱书同我癖，迎门秋柳识君家。

信知著作身堪等，须趁头颅髻未华。
为问铿铿说经语，可能分与伏虔车。

周用锡

周用锡，字晋园，浙江平湖人。乾隆六十年副榜。

《焦氏遗书·事略》云：

武康徐日庐先生，以周君晋园新刻《尚书证议》寄来，晋园名用锡，平湖人，乾隆乙卯副榜，官盐库大使，在广陵惟以注经为事，先生（焦循）入城访之，则已回籍矣。

又谓：

是年夏，入城访周晋园，已病歿于里中。焦循怆然久之，复将其《尚书证议》细加细绎，盖参翼光禄、江处士两家，时出新义。焦氏谓古文之伪，自阎氏百诗，惠氏定字证而明之，详矣。而十八篇之不伪者，述而疏通证明，此三家实相鼎立，因钞次之，更益以当世通儒说《尚书》之言足与三家相证订者汇为一帙，题曰《书义丛钞》，仿卫湜《礼证》之例，不专一说，不加断语，以时之先后为序，共得四十卷，所采录者共计四十一家，五十七种。

胡 量

胡量，字元谨，号嵎峰，江苏华亭（嘉定）人。侨居吴县，博览古籍，工诗文，善医术，兼长六法，性好游，善结

交，嗜酒。其画名在淮扬间颇有声望。胡量为王昶门生。

《雕菰集》卷十三《上汪述庵侍郎书》云：

大人之门胡君量、张君焱，与循皆交好，尝称大人谦以接下，于阐微显幽之事，尤无所拒，每有求者，必亲自撰著，不假手于人。

钱大昕（1728—1804）

钱大昕，字晓征，一字辛楣，号竹汀，江苏嘉定（今属上海市）人。幼年聪慧，有神童之称。十五岁为秀才，乾隆十六年（1751），被乾隆召试，特赐举人，授内阁中书学习行走。乾隆十九年（1754）中进士，历任翰林院庶吉士、编修、侍读学士，多次出任山东、湖南、浙江、河南等省乡试正副主考官，曾任《大清一统志》和《三通》馆纂修官，颇得乾隆皇帝的赏识。官至詹事府少詹事，提督广东学政。四十七岁离官退休后，曾先后主讲钟山、娄东、紫阳等书院二十多年。钱大昕知识渊博，不仅精于经学、史学，而且对音韵、训诂、天文历算、金石等也有研究和创见。钱大昕少年肄业于苏州紫阳书院，曾与惠栋、沈彤等人讨论经学，往往能发前人所未发。被当时学术界称为“不专治一经而无经不通，不专攻一艺而无艺不精”（《国朝汉学师承记》卷三）。钱大昕的经学研究，虽然也是崇尚汉儒，但是他能客观地对待汉儒经说，作为经学家，他并不受当时汉学家“专治一业”的束缚，常谓“自惠、戴之学盛行于世，于下学者但治古经，略涉三史，三史以下茫然不知，得谓之通儒乎？”（《清儒学案》卷八十三《潜研学案》上）

他用十五年时间所完成的《二十二史考异》一百卷，仿照《通鉴考异》的体例，对于除《旧五代史》和《明史》以外的全部“正史”及其注解，进行了细致的文字校勘，以及训诂、地理、职官、氏族、名物、年代等方面的缜密考订，是与王鸣盛的《十七史商榷》、赵翼的《二十二史劄记》齐名的清代三大考史名著之一。他的《十驾斋养新录》、《三史拾遗》、《诸史拾遗》、《通鉴注辨正》、《宋辽金元四史朔闰表》、《疑年录》等，也都是研究古代史料学的杰作，被当时学者誉为“学究天人，博综群籍，自开国以来，蔚然一代儒宗”。钱大昕的主要学术著作除上述所列外，还有：《潜研堂文集》、《养新录》、《二十二史考异》、《金石文字目录》等，后均收入《潜研堂全书》中。

《雕菰集》卷十四《上钱辛楣少詹事论七政诸轮书》云：

所呈《释弧》三卷，蒙赐览，并给序文，不胜愧谢之至。循又有《释轮》二篇，明七政诸轮所以用弧三角之理，以有数条未能以旧说为信，请以就正道。

又《雕菰集》卷七《翼钱三篇》云：

少詹事钱竹汀先生，通儒也。愚尝谒之吴门，其容和，其言达，霭霭可亲。身后十年，始读其《潜研堂文集》，谈者或疑之，盖其言有有为之言者，乃为疏通之，以为之翼，凡三篇。

程赞清

程赞清，原名赞宁，字定甫，号静轩，江苏仪征人。嘉庆壬戌进士，散馆授编修，官至山西按察史，内调候补四品京

堂。

《雕菰集》卷十七《送程定甫赴京师序》云：

吾友程君定甫伯仲四人，皆深于学，精于属文，间尝论其风概，中之深于《诗》，魏公深于《书》，一亭深于《礼》，而定甫深于《易》。每共文酒之会，中之谈述古今，委婉不倦。不以年齿自长，不侮人，不计人之侮己。魏公旷达不拘，使市井鄙俗之气退不能上，时出一二语，无不中事物之要。一定翩翩谦逊，不欲上人，而纵笔为诗文，瞬息得千言。定甫一笑一语，必合规矩，是非可否，了然于中，不竞于外，相对之间，各尽其美。

马履泰

马履泰，字秋药，浙江仁和人，乾隆庚子（1780年）南巡赐举人，授内阁中书。丁未（1787年）成进士，改庶吉士，散馆改主事，补刑部主事。历员外郎中，转御史给事中、顺天乡试同考官，擢光禄寺卿，陕甘学政，屡主泮源、越华、敷文书院讲席。马履泰工书画，与梁山舟相得，有所谓“前有山舟学之士，后有秋药常继之”。

王 豫

王豫，字应和，江苏江都人。性酷嗜诗，以王、孟、韩、柳为宗，曾仿沈德潜别裁法，辑清代江苏诗人五千四百三十多家，为《江苏诗徵》一百八十三卷，为姚文田、阮元所称。道

光初举孝廉方正，力辞不就，著有《王氏清菜录》、《种竹轩诗文集》等。

王学浩

王学浩，字椒畦，江苏昆山人。乾隆五十一年（1786）举人。著名画家。幼年学画于同县李豫德。豫德为王原祁外孙，得南宗之传。王学浩能溯源倪、黄，笔力苍劲，在道光年间，被画苑推为尊宿，著有《南山论画》。

史致严

史致严，字容壮，江苏江都人。家境贫寒，为诸生。曾得到学政谢启昆的器重和资助，居尊经阁读书。嘉庆四年（1799）成进士，授编修。后任四川学政，累迁右庶子，以后多次担任河南、湖北、福建学政。在史致严任期，他首次提议增加台湾举人名额及其增加所属四县学额。

朱孝纯

朱孝纯，字子颖，号思堂，一号海愚，汉军正红旗人。乾隆壬午（1762年）举人。由知县至泰安知府，再迁两淮盐运使。工指头画，与钱塘李山、平湖杨秦基齐名。师事刘大槐受古文法，深受姚鼐器重。在担任盐运史期间，修复梅花书院。著有《宝扇楼诗集》。

江振鸿

江振鸿，字吉云，又字成叔、文叔，浙江新江人。寄籍邗上。善诗古文，工草书；又善山水花卉，皆精妙。颇自矜重，不轻为人染翰。性好客，家有康山园，海内名流至邗上必造焉。流连觞咏，殆无虚日。

孙尔准 (1770—1832)

孙尔准，字平叔，江苏金匱人。嘉庆十年（1805）进士，选庶吉士，授编修。历任福建汀州知府、盐法道、按察使、布政使，闽浙总督等职。

李 炳

李炳，字振声，号西垣，江苏仪征人。扬州名医。

《雕菰集》卷二十二《名医李君墓志铭》云：

嘉庆十年秋，名医李君卒。卒之日，予家人儿女咸哀泣。湖中农人，有泣于路者，皆君所活也。君讳炳，字振声，号曰西垣，仪征人。幼习三世之书，苦不得其蕴。乃学《易》十年而自得曰：治病之要，不外阴阳消息而已。

李 斗

李斗，字艾塘，诸生。博学工诗，精通数学音律，所作《扬州画舫录》一书，对扬州的园亭、寺观乃至风土人物，汇采详赡，为研究者所推重。

吴 云

吴云，字润之，号玉松，江苏苏州人。乾隆五十五年（1790）进士，官卫辉知府，工书。林则徐曾跋吴玉松书册曰：“年九十四，神明强固，灯下作蝇头书，累纸不辍，劲秀朗润，几莫知为老翁笔也。”

《雕菰集》卷三《题吴玉松太史除夕游山图》云：

忙者何日闲，闲者何日忙。
谁道岁云暮，举世宜皇皇。
俗喜响喧热，君意故冰铁。
此游知无心，披图信风节。

吴 鼐

吴鼐，字及之，又字山尊，号柳庵，安徽全椒人。嘉庆己未（1799年）举人。官翰林院侍讲学士，善书画，工骈体文，能诗，有《夕葵书屋叠韵诗》。

汪全德

汪全德，字修甫，号小竹，又号竹素，江苏仪征人。散官改主事，官至江西吉安赣宁道，著有《竹如意斋集》。

汪玉章

汪玉章，字七茂，号小竹，仁和监生，善草书，入晋人之室。

严 杰

严杰，字厚民，浙江钱塘人。国子生，道光纪年，征举孝廉方正。阮元在广东建学海堂书院，严杰协助其编撰《经籍纂诂》及《皇清经解》。著有《小尔雅疏证》、《蜀石经残本考证》。

《雕菰集》卷十八《题禹舫严堪忍先生遗像》云：

……先生八世孙杰，与循交善，因得见此卷。

张 鉴

张鉴，字春冶，号秋水，浙江乌程人。嘉庆六年（1801）拔贡生。嘉庆九年（1804）中举，任武义县学教谕。博通经史，四十岁后尽弃举子业，致力于研究数学，著有《中西星歌

合抄》、《历统岁实消长表》、《天元借根》、《立天元一捷法》等。与黟县俞正燮友善，林则徐目为国士。

《冬青馆甲集》卷六《天元一释跋》云：

《天元一释》二卷，我友江都焦孝廉所撰。理堂精数学，此盖因赤水遗珠借根之意而推明之。以立天元一术，为我中国所有，学者自数典而忘其祖尔！

李 惇

李惇，字成裕，一字孝臣，江苏高邮人。乾隆四十四年（1779）举人，乾隆四十五年（1780）进士。任知县，后谢墉督江苏延之为暨阳院院长。为人谨厚淳笃，曾放弃考试为其师贾稻孙料理丧事，而声誉大震。李惇治学以经学为主，提倡考证学，与焦循、王念孙、汪中、刘台拱、顾九苞、任大椿等人力倡古学，并被学者认为开扬州学术风气之先。晚年对梅文鼎的算书颇有研究，与嘉定钱塘齐名。

郑 伟

郑伟，字耀庭，江苏丹阳人。父郑锡五，以继父病不起，割股致卒。母人氏。年未二十，守节三十余年。郑伟性挚，多巧思。学九数勾股之术，设疑难之题，与焦循相问难。又仿西人图作算器，皆合其式。

《雕菰集》卷十四《答郑耀庭书》云：

昨舍弟道足下高谊，怪弟今岁不赴公车，且为筹行李

之资，自任可帮助百金，尤为感激涕零，容当面谢。但循不北行之故，实有苦心。壬戌正月北行，家母送至舟中，舟已过桥甚远，望见吾母尚立岸侧，翘首而望，心甚凄恻。五月归家，母甚欢。及秋间往浙，与母别，家母则曰：“归家才两月又行，吾近年多病，甚不似往年强健矣。”

胡望高

胡望高，字希品，号昆圃，又号豫堂，浙江仁和人。乾隆十八年（1753）举人，乾隆二十六年（1761）进士，授编修，官至左都御史。

胡培翬（1782—1849）

胡培翬，号竹村，安徽绩溪人。汪莱弟子，著名学者胡匡衷之孙。以研究《仪礼》著称。

唐诩华

唐诩华，字寄舫，号竹虚，江苏武进人。安徽池洲府东流县典史，曾为毕秋帆幕僚，以商丘宋所藏华山碑拓本飞白行世，为书法研究者所重视。

程邦宪

程邦宪，字穆甫，号竹庵，晚号拙存居士，江苏吴江人。嘉庆七年（1802）进士，官鸿胪寺少卿。精于书法，得晋人遗法，求索书者踵相接。书小楷扇上之《洛神赋》，一时为人多宝之。阮元尝称：“书法益进，笃志欣褚，喜与鄙见相合。”

梁同书 (1723—1814)

梁同书，字元颖，一字山舟，号不翁，新吾长翁，人称山舟先生，浙江钱塘人。乾隆十二年（1747）举人，乾隆十七年（1752）进士，改翰林院庶吉士，散官授编修。后充任顺天乡试同考官、侍讲、起居注官等职。梁同书性清约，为官内行修饬，终生不受馈遗。工书法，能融合颜、柳、米等特点而变化创新，与刘墉、王文治同称于世。著有《频罗庵遗集》。

鲍廷博

鲍廷博，字以分，号渌饮，安徽歙县人。诸生，流寓桐乡邬镇。藏书极富，四库馆开，进家藏善本六百余种，特赐举人。鲍廷博精于校勘之学，自乾隆三十四年（1769）开始，尽其所收珍本、善本刻印《知不足斋丛书》，到嘉庆十九年（1814）鲍廷博去世为止，共出二十七集。子鲍士恭承其父志，继续刻印，道光初又刻三集，共三十集，每集八册，二百零七

种，计七百八十一卷，是一部以精善著称的综合性丛书。李调元《函海》总序称其“海内皆推崇”。

鲍漱芳

鲍漱芳，字惜芳，安徽歙县棠樾人。幼随父在扬州经营盐业，聚资百万，急公好义，颇有声誉。鲍漱芳酷爱书画，斋名“安素轩”，收藏“多畜宋元书籍、法帖、名墨、佳砚、奇香、珍药”（黄茨孙《草心楼台读书集》）。他毕一生精力搜访收集唐宋元明诸贤书法墨迹，经鉴定评跋，择其精者，汇为《安素轩法帖》，并与嘉庆四年（1799）延请扬州著名篆刻家党锡龄钩摹镌刻。其子鲍治亭、鲍约亭继承父志，至道光九年（1829）方才勒成。《安素轩法帖》是一部内容丰富的丛帖，经两代之手，费时三十年，又系名家摹刻，体势严谨，勾摹甚工，镌刻精微，保持了原作的意态和气韵，是清代镌刻的著名法帖之一。

徵 蔚

徵蔚，字蒋山，苏州元和人，自天文地理，勾股算术，诗词曲，无所不通，尤其擅长经史之学。年方弱冠，沈心疑格，双耳遂聋。

蔡元春

蔡元春，字芷衫，江宁人，诸生。

焦循著述考

焦循一生治学严谨，识见精卓，学问博通，著述宏富。作为乾嘉后期的著名经学家，一直为清学史研究者所重视。然而有关焦循的著述，却很少有人作过系统的整理。笔者在研究他的易学时，曾将他所作论著及单篇论文进行过梳理，现就焦循的著述（丛书、刻本、稿本、眉批校辑题记之本）再作考述，以求正于方家。

丛 书 类

一、《焦氏丛书》一百二十二卷，四十册，里堂先生订本，雕菰楼藏版。

卷首有：

1. 阮元嘉庆二十一年夏四月所作《江都焦氏雕菰楼易学序》
2. 英和嘉庆二十二年夏四月所作《江都焦氏雕菰楼易学序》
3. 丁丑四月《座主英煦师手札》
4. 《阮芸台先生手札》
5. 《王伯申先生手札》

目次：

1. 《雕菰楼易学三书》：
 - 《易章句》十二卷
 - 《易图略》八卷
 - 《易通释》二十卷
2. 《易话》二卷
3. 《易广记》三卷
4. 《六经补疏》二十卷：
 - 《论语补疏》三卷
 - 《周易补疏》二卷
 - 《尚书补疏》二卷
 - 《毛诗补疏》五卷
 - 《春秋左传补疏》五卷
 - 《礼记补疏》三卷
5. 《群经宫室图》二卷
6. 《禹贡郑注释》二卷
7. 《孟子正义》二十卷
8. 《里堂学算记》十六卷：
 - 《加减乘除释》八卷

《天元一释》二卷

《释弧》三卷

《释轮》二卷

《释椭》一卷

9. 《北湖小志》六卷

10. 《先府君事略》一卷

二、《焦氏遗书》一百二十四卷，四十册。光绪丙子秋重刻，衡阳魏氏家藏版。

按：卷首有阮元《通儒扬州焦君传》，余与“丛书”同。目次亦与“丛书”本同，增加《李翁医记》一篇。卷首魏《序》云：“光绪二年（丙子）冬十一月，衡阳温云魏伦先谨序于扬州之十亩园林。”

三、《雕菰楼经学丛书》四十二卷，“清代稿本百种汇刊”据嘉庆间楷书手稿本影印，台湾文海出版社，全书五册。

目次：

1. 《易章句》卷一至十二

2. 《易图略》卷十三至二十

3. 《易通释》卷二十一至四十

4. 《周易尚书补疏》《论语补疏》《毛诗补疏》卷四十一至四十二

按：上述诸书均见于“丛书”与“遗书”本。据台湾何泽恒教授《焦循研究》“雕菰楼易学探析”谓：“里堂《群经补疏》收在此书最后一册，其前四册所收，除其前十二卷《易章句》与今本（指《焦氏丛书》本及《皇清经解》本）相同外，其余《易图略》、《易通释》皆多残缺不完。此等残卷实皆里堂所废弃之旧稿，其内容与今本不同。究其实，此书乃将里堂几种旧稿杂凑而成，文字内容不加辨别，以至页次颠倒错乱之处，指不胜数，难以卒读。书前简介云

云，徒假今本篇次为说，决非情实，不足恃也。惟里堂著《易》之历程，犹可据以考见其梗概。”（转引赖贵三《焦循里堂先生见存著述考录》国立台湾师范大学国文学报第二十二期，本篇凡引台湾各家所藏，均转引此文，不再注明。）综观全书，尽管有何先生所指出的种种不足，但是书也未必一无是处。如是书卷二十二《图略》六列有焦循以数学方法计算《周易》六十四卦的细草。此均为上述“丛书”本所无有。

经 部

一、易类

1. 《雕菰楼易学三书》

是书为各“丛书本”所收，亦有《皇清经解》本。

柯劭忞《续修四库全书提要》及黄寿祺、张善文《易学群书评议》对此均有评说。

2. 《易话》二卷

是书亦为“丛书本”所收，分上下两卷。

焦循嘉庆二十三年三月二日序云：

余既成《易学三书》，忆自壬戌以来十数年间，凡友朋门弟子所答及于《易》者取入三书外，多有所余，复录而存之，得二卷，曰之为《易话》，以其言质无深奥云耳。

3. 《易广记》

是书亦为各丛书本所收，一卷。

据《易广记》卷一云：

余之学易也，自汉魏以来至今二千余年中，凡说《易》

之书，必首尾阅之。其说有独得者，则笔之于策，可以广闻见，益神智，因名之曰《易广记》云。

4.《周易补疏》

是书亦为各丛书本所收，二卷。

《雕菰集》卷十六《周易王氏注》云：

弼之《易》。未可摒之不论不议也。于是每夕纳凉拓篱蕉影间，纵言王弼《易》，门人录之得若干条，立秋暑退，取所录次为二卷，迄今七年，《易学三书》既成，复取此稿订之，列诸群经补疏之首，有治王弼《易》者，此或可参焉否也。

又《先府君事略》云：

……弼以六书通借解经之法，尚未远于马、郑诸儒，惟貌为高简，故疏者视为空论耳，因作《周易王氏注补疏》。

5.《易义解诂》稿本三册

按：是书上册缺题，中、下二册题《仲轩易义解诂》并“江都焦循定稿”字样。《易义解诂》是否系焦循作品，黄寿祺与张善文曾指出其五方面的疑点而予以否定。《易学群书评议》卷四云：

卷上首尾不具，中下两卷均题江都焦循定稿。循家有仲轩，因藏仲长统石刻得名，则仲轩诚为循之轩名。惟按循子廷琥所撰《事略》，述循先后著作甚详，其于《易》则有《易通释》二十卷，《易图略》八卷，《易章句》十二卷，《周易补疏》二卷，《易话》二卷，《易广记》三卷，独未闻有《周易解诂》之说，此其可疑者一。此本既分上、中、下三卷，宜是完书，实则其中只释乾、坤、屯、蒙四卦，

乾坤各为一卷，屯蒙又为一卷，以下六十卦并《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》之属皆阙，而标题之字迹墨色又不与正文同，此其可疑者二。循之易学，乃以数之比例求易之比例，谓易例有三，曰旁通、曰相错、曰时行，力破旧说之非，故其序《周易补疏》讥王弼：“知五气之妄而信十二辟，唯之与阿，未见其胜。”又《易图略》论卦气云：“尝谓纳甲、卦气，皆易之外道，赵宋儒者辟卦气而用先天。近人知先天之非矣，而复理纳甲、卦气之说，不亦唯之与阿哉！”是循于汉纳甲、卦气、五行、十二辟之术，既屡屡称述，而于先后天之说尤笃信不惑。如云：“邵子诗‘乾遇巽时现月’句，属先天，‘地逢雷处见天根’句，属后天。羲、文两八卦皆有先有后。”又谓：“乾之‘利贞’二字，包先天三节；‘元亨’二字，包后天三节。”并讥来矣鲜读“先迷后得主”句为“不识先后之别”。与循素日持论之宗旨正相刺谬，此其可疑者三。循所著书，征引古今皆极渊博，训诂名物研求尤精，而此书所征引先儒旧说，在汉、魏惟一虞仲翔，在宋、明惟程子、邵子、朱子及来矣鲜氏四人。且其释乾卦之义云：“卦名虽作‘乾’，实当读作‘乾湿’之‘乾’。”释“长”为“元”之义云：“长即大，大既元。如考试称榜首为元。”释“筮”字之义云：“筮字上从竹，下从土，而加以东西二人字，东西二人者，即震、兑也。工谓此震、兑二者之两端，为万事万物取中之道，由天地化工所出也。”即尔孤陋，而复穿凿，有似童骏，此可疑者四。他如牵引《论语》……《中庸》……绘《示诸掌》一图，又以礼、乐、刑、政皆本于“元、亨、

利、贞”作“五音必为十二律所节，始可感动人好善恶恶之心”诸说，于礼乐之制度精意不独无所发明，且穿凿附会，令人发噤，与循《六经补疏》之文，毫不相似，此其可疑者五。依此而言，可知此书乃乡曲俗士所为，久而残阙，佚其名氏，作伪者乃嫁名于循，以图射利明矣，不足重也。

二、尚书类

1. 《尚书补疏》二卷

是书收录于《焦氏丛书》、《焦氏遗书》、《皇清经解》，《雕菰楼经学丛书》则收录一卷。

《雕菰集》卷十六《尚书孔氏传》云：

东晋晚出《尚书孔传》，至今日稍能读此书者，皆知其伪。虽然，其增多之二十五篇伪也。其《尧典》以下至《秦誓》二十八篇，固不伪也。……余即集录二十八篇之解为《书义丛钞》，所有私见，著为此编，与《丛钞》相表里。

又《先府君事略》云：

说《尚书》者多以孔传为伪。府君云：“《尧典》以下至《秦誓》，其篇固不伪也。即魏晋作传，亦何可存？因举其说之善者……作《尚书孔氏传补疏》二卷。”

2. 《书义丛钞》四十卷，稿本，存七卷（一、二、三、五、三十六、三十七、三十八、三十九），现藏北京图书馆古籍部。

《先府君事略》云：

《书义丛钞》，仿卫湜《礼记》之例，不专一说，不断语，以时之先后为序，共得四十卷，所采录者共计四十一家五十七种。

3. 《禹贡郑注释》二卷

是书收录于《焦氏丛书》、《焦氏遗书》、《皇清经解续编》。

《雕菰集》卷十六《禹贡郑注释自序》云：

嘉庆壬戌夏五月，自都中归，阮抚部书来招往浙，问以古三江之说。时抚部撰浙江考，宗班固地理志，而以郑康成之说为非。循曰郑氏未尝非也。郑氏三江之注合于班氏，今人所辑之郑注。题有《初学记》者，非郑注也。固详为言之，抚部以为然。……是冬十月，从浙江归来，寒窗无事，与弟子门人论说及之，因以嘉定王光禄、阳湖孙观察所集之本，为质考而之，编次成卷，专明班氏之学，于班曰志，于郑曰注，而以水经禹山水地泽所在一篇，条例而辨之于末，其余枝叶繁多，今无取焉。

按：《禹贡郑注释》卷二，稿本现藏天津图书馆。

4. 《古文尚书辨》八卷，《清颂堂丛书》本。

三、诗经类

1. 《毛诗补疏》五卷

是书收录于《焦氏丛书》、《焦氏遗书》、《皇清经解》、《雕菰楼经学丛书》。

《雕菰集》卷十六《毛诗郑氏笺》云：

西汉经师之学，惟《毛诗传》存，郑笺之，二刘疏之，孔颖达本而增损为正义，于诸经最为详赡。然毛郑义有异

同，往往混郑于毛，比毛于郑，而声音训诂之间疏略亦多。余幼习《毛诗》，尝为《地理释》、《草木鸟兽虫鱼释》、《毛郑异同释》三书，共二十余卷。嘉庆甲戌莫春，册录合为一书，戊寅夏又加增损为五卷，次诸《易》、《尚书》补疏之后。

又《先府君事略》云：

毛、郑义有异同，府君以《正义》往往混郑于毛，比毛于郑，而声音训诂之间，疏略亦多，因撰《毛诗郑氏笺补疏》五卷。

- 2.《毛诗地理释》四卷，稿本现藏上海市图书馆善本室，抄本现藏北京图书馆，存二卷。

《雕菰集》卷十六《毛诗地理释自序》云：

乾隆丁未，馆于寿氏之鹤立堂，偶阅王伯厚《诗地理考》，苦其琐杂，无所融贯，更为考之，迄今十七年，未及成书。今春家处，取旧稿删订其繁冗，录为一册。凡《正义》所已言者，不复罗列，又以杜征南撰《春秋集解》兼为土地名氏族谱，以相经纬。《隋书经籍志》“谱系”次于“地理”，而《三辅故事》、《陈留风俗传》与陆澄、任昉之书并列，岂非有地则有人，有人则有事，小序毛传中，有及时事者，亦考而说之，附诸卷末，共四卷。

- 3.《毛诗草木鸟兽虫鱼释》十卷，稿本；又十二卷手稿本，均藏上海市图书馆善本书室。北京图书馆现藏十二卷抄本，存二、三、八、九、十、十一等六卷。《雕菰集》卷十六《毛诗鸟兽草木虫鱼释序》云：

循六岁，先君子命诵《毛诗》。未几，随省墓，泛湖

中，先君子指水上草谓循曰：是所谓参差荇菜左右流之者也。已而读《论语》，至多识于鸟兽草木之名，私心自喜，遂时时俯察物类，以求合风人之旨。辛丑、壬寅间，始读《尔雅》，又见陆佃、罗愿之书，心不满之。思有所著述，以补两家所不足，创稿就而复易者三。丁未，馆于城东寿氏，复考订之。至辛亥为三十卷。壬子至乙卯，又改一次，未愜也。戊午春，更删弃繁冗，合为十一卷，以考证陆玑疏一卷附于末，凡十二卷。盖自辛丑至己未，共十有九年，稿易六次，以今之所订，视诸草创之初，十不存一。其间虽他有撰述，必兼治之。历丧荒疾病争讼，未尝或辍。乙卯，为山左之游，随诸行篋，车尘马足中，闻见所及，时加订证，盖亦费日力之甚者矣。

4. 《毛诗物名释》，存一卷，稿本，现藏上海市图书馆善本室。又《毛诗物名释》二十六卷，六册。原题《毛诗多识》，用朱笔改为《毛诗物名释》。稿本为线装，有朱墨笔圈点批校，并有“焦循学”署款及中研院史语所傅斯年图书馆收藏印记三方。除此，于各册末，有二十处手书题记及年月日记，颇具学术价值。
5. 《陆氏草木鸟兽鱼虫疏》二卷，《南菁书院丛书》本，第七集第三种第三十二册。

焦循有记云：

余以元恪（陆玑字）之书即残缺不完，而后世为是学者复不能精析，因撰《草木鸟兽鱼虫释》。既成，又据毛晋所刻之本，参以诸书，凡两月而后定，附之卷后，有未备，阅者正焉。

又是书卷上页七有眉批云：

曲阜桂未谷馥，以掖县教谕为泲源书院监院，余在济南时识之。未谷以所著《晚学集》示余，内有考订陆玼一篇甚精。

- 6.《陆玼疏考证》二卷，稿本，现藏南京图书馆。
- 7.《推小雅十月辛卯详疏》二卷，清李氏半亩园抄本，现藏湖北省图书馆。

又李氏半亩园抄本一卷，现藏南京图书馆。

又稿本一卷一册，现藏台湾国立中央图书馆善本书室。书题下有印记三方：“历阳河屯戴氏”长方阴文篆印，“江都李氏藏书”长方阴文篆印，“江东布衣”正方阳文篆印。扉页书题下有印记三方“国立中央图书馆收藏”长方阴文篆印，“熙载审定”长方阴文篆印，“鲍氏怀珍”正方阳文篆印。书末又有印记四方：“熙载审定”长方阴文篆印，“清沙郡图书”长方椭圆阴文篆印，“江都李氏藏书”长方阴文篆印，“扬州李氏”正方阴文篆印。后附有李肇偶跋云：

戊辰（1928）春，余客沪上，偶见嘉庆元年（1796）《里堂日记》系归安姚氏觐元咫进斋抄本（日记自七月四日起至十二月二日止），其九月十二日下，记云：“《毛诗》十月之交，毛指幽王，郑指厉王，阮阁学主毛说。吴中臧在东驳之。余为推幽、厉两朝十月朔日，推得幽王六年十月朔日食限，是日推定，稿别存。”据此，里堂先生所推《详疏》，乃嘉庆元年九月十二日撰成，时先生游浙，府主即阮阁学云台也。《详疏》中言丙辰游于越，丙辰即嘉庆元年；又言客有复理郑氏之笈，以为厉王之诗者，客即指臧在东

庸，惟先生属稿岁月，距今戊辰（1928）凡一百三十年矣。稿之幸存，得此日记互相参证，原委具晰，岂非快事？江者不忘履斋主人李肇偶元之甫识，戊辰冬至日。

此跋后又有落款五方：“外士家风”正方阴文篆印，“元之”长方阴文篆印，戴笠植秋农父图像刻印，“江都胡翰”正方阴文篆印，“江都李氏藏书”长方阴文篆印。

四、礼经类

1. 《礼记补疏》三卷

是书收入于《焦氏丛书》与《焦氏遗书》。

《先府君事略》作《礼记郑氏注补疏》三卷。其序云：

向尝作《礼记索隐》一书，惟草稿已秩，及老而不复能更作，寻得零星若干条，删订而成书。

又《雕菰集》卷十六《礼记郑氏注》云：

余向读《礼记》，尝为索隐一书，西乡徐心仲将草稿持去，已而徐物故，莫知所在，十数年来，专力《易》，未之计也。甲戌夏，寻得零星若干条，次为五卷。今复删为三卷，皆少作，第考究训诂名物，于大道未之能及，衰病气羸，亦不复能阐其精微而增益之，述其大略于卷首，有力能举其全者，或由余言推焉，可也。

2. 《群经宫室图》二卷

是书收入于《焦氏丛书》、《焦氏遗书》、《皇清经解续编》。

又有半九书塾刻本，吴鼎、李慈铭跋，典藏北京图书馆。

又有半九书塾刻本，孙诒让批校本，现藏温州市图书馆。

3. 《三礼便蒙》不分卷，手稿本。现藏上海市图书馆善本室。

又六册一函线装，民国十一年石印本，后有郑孝胥跋记，现藏台湾傅斯年图书馆。书内有“宋云同印”、“甲子冬郑苏戡赠”、“瓢处口记无买本”等字样。书末有郑孝胥记云：

焦理堂先生《三礼便蒙》二十三篇，为未刻之稿本，建德周海泉得之。壬戌（1922）二月，孝胥钞一通，百日而毕。理堂此书贯缀经文，审定传说，足为治礼者之老师矣。而命曰“便蒙”，盖谦辞也。壬戌五月十九日记。

此记之后有“一拂遗风”正方阳文篆印一方。

五、春秋类

1.《春秋左传补疏》五卷 一称《左氏春秋传杜氏集解补疏》五卷。

是书收录于《焦氏丛书》、《焦氏遗书》、《皇清经解》。

《雕菰集》卷十六《左氏春秋传杜氏集解》云：

余幼年读《春秋》，好《左氏传》，久而疑焉。及阅杜预集解，暨所为释例，疑兹甚矣。……四明万氏充宗，作《学春秋随笔》，斥左氏之颇、吴中惠氏半农作《春秋说》，正杜氏之失，无锡顾氏栋高作《春秋大事年表》，特纠杜氏之误。而预集传之隐衷，则未有摘其奸而发其伏者，贾、服旧注，惜不能全见。而近世儒者补左氏注，亦徒核乎训诂名物而已。余深怪夫预之忘父怨而事仇，悖圣经以欺世，摘其说之大纰缪者，稍疏出之，质诸深于春秋者，俾天下后世，共知预为司马氏之私人，杜恕之不肖子，而我孔子作《春秋》之螽贼也。

六、论语类

1. 《论语补疏》三卷，一称《论语何氏集解补疏》。

《雕菰集》卷十六《论语何氏集解序》云：

余幼时读《毛诗》讫，即读《论语》，已而学为科举文，习高头讲章，凡存疑蒙引等不下十数家，愈求之愈不得其要。即见注疏，遂舍去讲章旧说，仍不能豁然也。……余向尝为《论语通释》一卷，以就正于吾友汪孝婴。孝婴苦其简而未备，迄今十二年，孝婴已物故，余亦老病就衰。因删次诸经补疏，订为《论语补疏》二卷，略举通释以求详备。

2. 《论语通释》一卷，稿本，清汪莱跋，现藏上海图书馆善本室。

又《木犀轩丛书》本。据《先府君事略》云：“凡十二篇，曰圣、曰大、曰仁、曰一贯忠恕、曰学、曰知、曰能、曰权、曰义、曰礼、曰仕、曰君子小人。”

按：《雕菰集》卷十六《论语通释序》云，此书作于嘉庆甲子。而《木犀轩丛书》所刻《论语通释前序》作“癸亥”。胡适在《焦循的论语通释》一文中考证云：

焦循初作此书，在嘉庆癸亥，原稿有十五篇，即木犀轩所刻本也。至次年甲子，他又删改一遍，删去（或归并）了三篇，次第也大更动。今文集十六有此书自序，与刻本首页所载自序略同，但改序中“嘉庆癸亥”为“今年”，改“十有五篇”为“十有二篇”，序尾署“嘉庆甲子秋九月”。他编定文集在嘉庆丁丑，去癸亥已十四年，而文集中自序

称十二篇。又阮元作他的传，述他的著作，也称此书有十二篇，这可见十二篇本为定本，而此十五篇本为癸亥原稿。定本已不可见，幸得此原稿本，可以考见此书诸篇，后来皆分散删改，十之七八皆存于文集第九、十两卷中（其目为：一以贯之、攻乎异端、说权、说理等等）。我们可以说，此书有三本：第一本即此刻本，第二本为甲子改定十二篇本，第三本为丁丑以前改本，即今文集第九、十卷中诸文。（《胡适文存》二集卷七）

七、孟子类

1. 《孟子正义》三十卷

是书收录于《焦氏丛书》和《焦氏遗书》。

《先府君事略》云：

十二月初七日开笔撰《孟子正义》，自恐解驰，立簿逐日稽省，仍如前此注《易》简释长编之可采与否者，有不达则思，每夜三鼓后尚不寐，拥被寻思某处当检某处，某处当考某书。天将明，少睡片刻，日上纸窗，起盥漱，即依夜来所寻思一一检而考之。语子廷琥曰：著书各有体，非一列也。有全以己见贯串取精，前人所已言不复言，余撰《易学三书》是也。有全录人所已言而不参以己言，余辑《书义丛钞》是也。有采择前人所已言，而以己意裁成损益于其间，余所撰《孟子正义》是也。

按：《孟子正义》三十卷，稿本现藏北京图书馆。又清道光刻本，谢章铤校，现藏福建省图书馆。又世界书局《诸子集成本》，存十四卷，中华书局据学海堂经解排印本。

- 2.《孟子补疏》二卷，稿本，现藏北京图书馆。

史 部

- 一、《北湖小志》六卷，附汪莱、阮亨二跋。

是书收录于《焦氏丛书》、《焦氏遗书》。

《先府君事略》云：

岁丁卯（嘉庆十二年，1807），府君理葺旧闻，搜访遗籍，虽虫啮鼠伤，片纸只字，必检阅而采摘之，成《北湖小志》六卷。凡叙六、记十、传二十、书八、家述二，共四十有七篇。

阮元《扬州北湖小志序》云：

元但通籍仪征而已，实扬州郡城北湖人也。元家在北湖九龙岗，族姊夫焦里堂孝廉，家在黄珏桥，相隔一湖，幼同学往来湖中者屡也。嘉庆丙寅、丁卯间，奉讳家居，亦常至北湖。孝廉出《北湖小志》稿示余，余读而韪之。孝廉学识精博，著作等身，此书数卷，足觐史才。

又《北湖小志》六卷，图一卷，抄本，汪钩跋，现藏北京图书馆。

- 二、《邗记》六卷

是书收录于《传砚斋丛书》、《扬州丛刻》。

《先府君事略》云：

伊太守入都补官，道过扬州，会府君于雷塘之阮公楼。语及图经，因询文粹，并为府君书仲轩扁。是日天雨，府君作《雷塘话雨记》，是为乙亥五月二十一日。未

几，伊公卒于扬州。府君为乐府鼓琴以写公之德政，更检旧篋收拾文粹杂稿次第为目录一卷，名曰《扬州足征录》。文粹者，存扬人之文，非扬州者不取也。足征录者，存扬州之事，事有关乎扬者，不必扬人之文也，义各有取采尔。府君修图经，取笔记录之，次第为六卷，名曰《邗记》。

又《邗记》二卷、六卷稿本，现藏北京图书馆。

三、《扬州府志》

《雕菰集》卷十六《扬州足征录序》云：

岁丙寅，汀州伊公守扬州，时抚部阮公在籍，相约纂辑《扬州图经》、《扬州文粹》两书，余分任其事。明年，伊公以忧去，抚部亦起服入朝，事遂寝。己巳、庚午间修《扬州府志》，即原本图经也。而文粹之稿，则向来分存于所纂辑之人，未尝选订。

四、《扬州图经》八卷

又《扬州图经》残稿不分卷，稿本，现藏北京图书馆。

五、《扬州足征录》二十七卷

是书收入于《榕园丛书读刻》

又《扬州足征录》十九卷，稿本、二十七卷，清云盖阁抄本，均藏北京图书馆。

六、《里堂家训》二卷

是书收录于《传砚斋丛书》、《合众图书馆丛书》，台湾新文丰《丛书集成续编》第六〇册。

按：《里堂家训》，仅征吴炳湘校刊，凌瑕署检，江都严宽甫镌，屏山山庄藏板，清光绪十一年（1885）六月刊。据吴炳湘校刊记

云：

光绪乙酉春日，同邑汪君砚山得理堂先生手书《家训》卷子，出以见视。刘君建伯见而爱之，手录副本。嗣闻皖南某氏藏有此稿，建伯借归校勘，乃知汪君所藏仅有下卷。因补录上卷，属余付刊，六月毕工后，炳湘谨识。

又王大隆跋云：

是书不载阮文达所撰传中。仅见李斗《扬州画舫录》云焦氏教子弟书二卷，不知何时两卷分散。此卷乃在扬，而又一卷则转入皖。光绪时，吴炳湘始抄得，合刊入《传砚斋丛书》，始有传本。今皖卷在高氏吹万楼，此卷为诸君仲芳所获。余曾与高藏作缘合并而未果，因书其后，以识眼福。

又顾廷龙跋云：

吾友同邑诸君仲芳，精鉴藏，兵燹后，曾获墨迹一卷，专论治学之径。承携示命题，并谓金山高君吹万楼藏一卷，综论立身之道，与此适相附丽，惜无缘剑合为憾。窃念本馆方有丛书之辑，因知高君乐于疏通者，遂气一瓶之借，就商诸君并会景印，庶两卷而合，名言懿训，式昭方来，岂不盛欤。

按：《里堂家训》二卷，稿本现藏上海图书馆。

子 部

一、《里堂学算记》五种十五卷。

是书收录于《焦氏丛书》、《焦氏遗书》、《中西算学丛书初

篇》。

阮元《研经室集》云：

里堂湛深经学，长于三礼，而于推步数术尤有心得。比辑其所著《加减乘除释》八卷、《天元一释》二卷、《释弧》二卷、《释椭》一卷，总而录之，名曰《里堂学算记》。

1. 《加减乘除释》八卷

《雕菰集》卷十六《加减乘除释自序》云：

本刘氏之书，以加减乘除为纲，以九章分注而辨明之。草创于乾隆甲寅（1794）炎秋，明年为齐鲁游，遂中辍。嘉庆二年丁巳（1797），授徒村中，无应酬之烦，取旧稿细为增损，得八卷。窃比于溉亭之于《说文》，庶几与刘氏相表里焉。

2. 《天元一释》二卷

《雕菰集》卷十六《天元一释自序》云：

吾友元和李尚之锐，精思妙悟，究核李氏全书，复辨别天元之相消，异于借根之加减，重为校注，奥秘益彰，信足以绍仁卿之传，而补文穆所不逮也。循习是术，因以教授子弟。或谓仁卿之书，端绪丛繁，鲜能知要。因会通其理，举而明之。而所论相消相减，间与尚之之说差者，盖尚之主辨天元借根之殊，故指大概之所近。循主述盈朒和较之理，故析其微芒之所分，阅者勿疑有异义也。

又《先府君事略》云：

府君交吴中李尚之先生，歙县汪孝婴先生，商论算学，自谓得朋友切磋之益。是时李仁卿、秦道古之书，两君未

之见也。乙卯（1795），府君在浙得《益古演段》、《测圆海镜》两书，急寄尚之先生，尚之先生为之疏通证明。府君又得秦氏所为数学大略，因撰《天元一释》二卷、《开方通释》一卷，以述两家之学。

按：《天元一释》稿本，现藏北京图书馆。

3. 《释弧》三卷

《释弧》上云：

乾隆乙卯秋八月，取二书参之，为《释弧》三篇。上篇释正弧弦切之用，中篇释内外重弧之义，下篇释次形及矢较之术，今三年矣。或以立表之理不明，则裁弧为弦之法不备，宜补之。嘉庆戊午秋九月，省试被落后，温习旧业，因取昔年所论六觚八线未成之帙，删益为此书上卷，而删合原上、中二卷以为中卷。征必求彰，期于简要，读梅、戴两家之书后者，庶得辘轳焉。

4. 《释轮》二卷

《先府君事略》云：

丙辰，府君上书于钱辛楣先生，论七政诸论。辛楣先生回书云：“推阐入微，以实测之数假立法象以求其合，尤为洞彻根源。”府君以弧线之生，缘于诸轮，轮径相交，乃成三角。轮之弗明，法无从附也。撰《释轮》二卷。

5. 《释椭》一卷

《先府君事略》云：

康熙甲子（1684）律书诸轮法，雍正癸卯（1723）律书用椭圆法。府君以实测随时而差，则立法亦随时而改，撰《释椭》一卷。

二、《开方通释》一卷

是书收录于《木犀轩丛书》，稿本现藏中国科学院图书馆。

《雕菰集》卷十六《开方通释自序》云：

循向为《加减乘除释》于此贯而通之，反复再三，犹未得立法之要。近来因讲明天元一术于金山文宗阁，借得秦道古《数学九章》，其中用开方法，既精且简，不特与《测圆海镜》相表里，究其原，实古九章之遗焉。嘉庆庚申冬十一月，与元和李尚之同客武林节署，共论及此。

三、《开方释例》一卷

稿本现藏上海市图书馆善本室。

四、《乘方释例》不分卷，稿本。

书前有“焦循手录”之印，卷末有“乾隆六十年十二月二十二日《乘方释例》五卷成”字样。现藏北京图书馆。

五、《焦里堂天文历法算稿》不分卷，稿本现藏北京图书馆。

六、《李翁医记》二卷

是书收录于《焦氏遗书》。

《雕菰集》卷二十二《名医李君墓志铭》云：

嘉庆十年秋七月，名医李君卒。卒之日，予家人儿女咸泣。湖中农人有泣于路者，皆君所活也。……尝往来吴越荆楚之间，所交落落。然而谈论风采，闻者好之，说医之文，简而有法，间有诗歌，不甚溺也。予既录其诊籍为《李翁医记》，复述其生平梗概及学之所得。

《先府君事略》云：

李翁振声精于医，与府君交最久。既歿，府君为刻于板，又为撰墓志并《李翁医记》二卷。

七、《易余龠录》二十卷

是书收录于《木犀轩丛书》，台湾新文丰出版社《丛书集成续编》。

《易余龠录序》云：

余壬戌自浙归，遂不复出游，专心于《易》。读《易》之暇，淫及他书，始则授徒，近则课孙。偶有所见，书而记之，久久成帙。今《易学三书》已完付诸梓，其随笔记记录编次之，亦得二十卷，因题之曰《易余龠录》。

《先府君事略》云：

府君易学既成。数年中，有随笔记记录之书，编次之得二十卷，名曰《易余龠录》。

梁启超《饮冰室文集》四十四《书籍跋》云：

书为理堂著《易学三书》时，旁涉他学，随手札记之作，言《易》者反甚希也。吾未精读，偶翻卷四论声系，卷十七论曲剧各条，已觉多妙谛。

八、《八五偶谭》不分卷，手稿本，现藏复旦大学图书馆特藏部。

《八五偶谭》作于嘉庆十七年（1813）。稿本封面题：“丙子秋八月得于金陵书肆，乃扬州之三余堂也。”书名题“里堂先生八五偶谭”。是书原有焦循手录纸条十五张，又汪君致刘恭甫先生一纸，今焦循手录夹纸不见，唯存汪掌庭致刘恭甫一札而已。其卷首云：

余既病卧北湖之滨，日以注《易》为事，汪君掌庭自城中遣仆致书于余，问形法家十二长生或主向上消纳，争讼不能决，欲得余一言为信。余即书一纸与使者持去。坐

间适有治八五之术者，请问其义。余口说而彼笔之，遂得一卷，略加次第而系之以图，名之以偶谭。所以质之通儒，能好学深思者，非术士所能知，亦不愿与迂泥者议也。

集 部

一、《雕菰集》二十四卷

是书收录于《文选楼丛书》、《丛书集成》、《苏州文学山房聚珍本》。

《雕菰集》卷首《目录》云：

自乾隆戊戌己亥，习为诗古文辞，迄今垂四十年，所积颇盈笥簏，屡加选订，而未能定。去秋，左臂筋掣，右腕几不可笔，心甚怏怏。十月，丸乌头日服一钱，掣处柔活，遂可执笔。因先取诗文稿理之，录为二十四卷。既成编，为《目录》一卷。

又稿本，十行二十一字无格，剩一至六卷，现藏北京图书馆。

二、《雕菰集文录》二卷

是书收录于《国朝文录》第五十一册。卷一目次：上郡守伊公书、与欧阳制美论诗书、衡斋算学序、易图略。卷二目次：神风荡寇记、张涤园治昆明记、神风荡寇后记、直隶总督朴园杨公别传、名臣李公墓志铭、节孝臧君墓表、书裔烈娥事。

三、《焦里堂先生轶文》一卷

是书收录于《邬斋丛书》。其目次如下：

1. 三闻并序
2. 禁异服
3. 履迹
4. 医断舌者
5. 上英尚书书
6. 寄王伯申书
7. 代阮抚军撰毛西河全集序
8. 仪礼石经校勘记序
9. 请究毁名人墓状
10. 白香山生日序
11. 书笠泽丛书后
12. 书杜子美诗集后

四、《神风荡寇记》一卷

是书收录于《雕菰集》卷十九，稿本。现藏台湾傅斯年图书馆。一册一函，内有“史语所收藏珍本图书记”长方阳文篆印，“东方文化事业总委员会报藏图书印”正方阳文、阴文篆印各一方。

五、《与王引之书》

《雕菰集》未录，今见罗振玉辑印《昭代经师手简二编》。“书”云：“三月望日，与王引之书，痛论考据之非。”

六、《与王引之论易书》

《雕菰集》未录，今见罗振玉辑印《昭代经师手简二编》。“书”云：“六月十三日接得手书一通，大作《经义述闻》一部第一条辨彖字，便见精核之至。东吴惠氏为近代名

儒，其《周易述》一书，循最不满之，大约其学拘于汉之经师而不复穷究圣人之经，譬之管夷吾名曰尊周，实奉霸耳。大作出，可洗俗师之习矣。”

七、《复李尚之言天文推步书》

《雕菰集》未录，载王昶《湖海文传》卷四十三。其“书”云：

循顿首尚之仁兄中下，蒋山使者来浙，得读三月十五日札，备悉所著书，不胜敬服。昨阮学使试杭属优生有海宁陈君名鱣者，论史学云，天文度数有定，似难而实易，地理博采志乘，似易而实难，陈君盖不知天文推步之术者。……

八、《与某论汉儒品行书》

《雕菰集》未录，载王昶《湖海文传》卷四十五。其“书”云：

得闻责过之言，夫以循不肖而责之，实以循可教而爱之，且以循自误而惜之也。循闻之不禁背汗颙泚，愧悔交集。特以弱冠以来，嗜痂成癖，习之既久，性情安之，亦如伶酒贺诗，死亡莫变，得聆至论，感莫能从。既而思之，甚有不可不辨者，诚以人心学问之所关，非小故矣。……

九、《忆书》六卷

是书收录于《丛书集成初编》，据《仰视千七百二十九鹤斋丛书》影印。

又光绪十年李盛铤抄本，李盛铤跋，现藏北京图书馆。

又稿本，封面题“焦里堂先生遗书”，并题记云：“焦氏后

裔鬻之于市，大儿寿佳前来告我，即令采归。而贾人昂其值，朱君养儒闻之，购以相赠。光绪十年三月二十四日抄叔书。”书末附赵之谦跋。现藏上海图书馆善本室。

十、《里堂诗集》八卷，稿本，十行二十一字无格，现藏北京图书馆。

十一、《里堂词集》二卷，稿本，十行二十一字无格，现藏北京图书馆。

十二、《里堂书跋》二卷，稿本，十一行二十四字无格，现藏上海图书馆善本室。

十三、《里堂道听录》四十卷

《雕菰集》卷十六《里堂道听录序》云：

余生质极钝，估每得一书，无论其著名与否，必详阅首尾，必有所契，则手录之。余交游素少，然每有以著作教我者，无论经史子集以至小说词典，必详读至再三，必有所契，则手录之。历二三十年，盈二尺许矣。今岁所著《易学三书》，稿粗就而阳气虚疲，不耐冥思，性又不乐间旷，求为其易而不甚用思者。夏秋以来，乃取此而编次之为五十卷。……先是壬戌、癸亥间，尝编之，名道听录，今仍其名，苟不即死，更有进，当续乎此耳。

十四、《里堂文稿》不分卷，稿本，十行二十一字无格，现藏上海图书馆善本室。

十五、《里堂札录》六卷，稿本，现藏上海图书馆善本室。

十六、《里堂随笔》一卷，稿本，现藏北京大学图书馆善本室。

十七、《仲轩杂录》一卷，稿本，现藏北京大学图书馆善本室。

附焦廷琥稿本二种。

十八、《仲轩词》一卷

是书收录于《传砚斋丛书》第一册。吴丙湘云：“仪征汪钧藏本，丙湘借钞。乙酉（光绪十一年）五月十一日，复校毕，记。”

十九、《红薇翠竹词》一卷

是书收录于《传砚斋丛书》第一册。

二十、《雕菰楼词话》一卷

是书收录于《词话丛编》。

二十一、《易余曲录》一卷

是书收录于台湾中华书局出版《新曲苑》第四册之二。

二十二、《花部农谭》一卷

是书收录于徐乃昌辑刻《怀幽杂俎》。

《先府君事略》云：

湖村二、八月间，赛神演剧，铙鼓喧阗。府君每携诸孙观之，或乘驾小舟，或扶杖徐步，群坐柳阴豆棚之间。花部演唱，村人每就府君询问故事，府君略为解说，莫不鼓掌解颐。府君有《花部农谭》一卷。

二十三、《剧说》六卷

是书收录于《诵芬室丛刊二编》、《读曲丛刊》、《曲苑》、《重订曲苑》、《增补曲苑匏集》、《国学基本丛书》、《中国文学参考资料小丛书》第二辑第九种。

《先府君事略》云：“岁乙丑，府君养病家居，博览词曲，作《剧说》六卷。”又稿本，内有“焦循手录”

长方阴文篆印和“里堂”正方阴文篆印。现藏北京图书馆。

二十四、《曲考》

今无传本。《王国维戏曲论文集·录曲余谈》云：

焦里堂先生《曲考》一书，见于《扬州画舫录》。闻其手稿，为日本辻君武雄所得；遗书索观后，知焦氏后人自邵伯携书至扬州，途中舟覆，死三人，而稿亦失。里堂先生于此事用力深，一旦淹没，深可扼腕。

校辑手批题记类

一、《相台书塾刊正九经三传沿革例》一卷，宋岳珂撰。

是书系乾隆五十二年任大椿刻本，焦循校刻并附跋。现藏北京图书馆。

《雕菰集》卷十五《九经三传沿革例序》云：

宋岳珂《九经三传沿革例》一卷，乾隆戊申兴化任侍御始刻之，以为珂深于经训，能会通经文上下语义，而证之以注疏释文，然后求之于诸本异同，覃思旁讯，妙语莹澈，非仅以校本之多见该博也。既而鲍氏廷博亦刻桐花馆订本于《知不足斋丛书》。嘉庆甲戌，汪先生绍文又影宋本摹刻，尤精善，以遗余属为之序。余令儿子廷琥以任、鲍两刻本校之，得其异同九十件。乙亥仲春，小雨新晴，开窗置长几，焚香对花，展此卷详阅，则三本互有优劣。……学者言经则崇汉，言刻本则贵宋。余谓汉学不必不

非，宋板不必不误。本岳氏雠校之法，以雠校岳氏此书，略述此以应绍成之属。

又光绪三年，湖北崇文书局刊本。

二、《经义杂记》三十卷 清臧琳撰 《余录》一卷 臧庸辑
清嘉庆四年臧氏刻《拜经堂丛书》本。嘉庆二年焦循题识。现藏陕西师范大学图书馆。

三、《诗经小学》四卷 清段玉裁撰
清嘉庆四年臧庸刻《拜经堂丛书》本。焦循校刊并附跋。现藏南京图书馆。

四、《诗经叶音辨伪》八卷 清刘维谦编
清乾隆三年寿峰书屋刻本。焦循题识。现藏武汉图书馆。

五、《书经集传》六卷 宋蔡沈撰
刻本。焦循批注。现藏中国科学院图书馆。

六、《程泰元禹贡山川图》一卷 宋程大昌撰
清嘉庆七年焦循手抄跚跋，现藏上海图书馆善本室。

七、《四书章句集注》二十六卷 宋朱熹撰
清嘉庆十六年璜川吴氏真意堂刻本，焦循批注。现藏中央党校图书馆。

八、《四书改错》二十二卷 清毛奇龄撰
清嘉庆十六年学圃刻《四河合集》本，焦循、阮思海题识。现藏安徽省图书馆。

九、《诗辑》三十六卷 宋严粲撰
明嘉靖赵府味堂刻本，焦循校刊并跋。现藏北京文化局图书馆。

十、《吕氏家塾读诗记》三十二卷

明万历四十一年陈龙光、苏世等刻本，存二十九卷（一至二十四、二十八至三十二）。焦循跋，卷首有“焦氏藏书”正方阴文篆印一方。现藏复旦大学图书馆特藏部。焦循跋云：

是书通志堂所未刻，甚不易购得。乾隆戊申秋七月，得此本于江宁市上，少二十五至二十三卷，然甚宝之也。有如皋李犹龙之德氏藏书印，今十一年矣。偶检阅，觉岁月易逝，时不我待。宜及时阅览勿蹉跎耳。书后有虫食二处，惋惜久之，子弟辈毋以为可轻视之也，嘉庆四年六月二十八日江都焦循记。

十一、《诗义记讲》四卷

清杨名时述，夏宗澜记。清乾隆阎茂裕刻本。焦循题记。现藏北京大学图书馆。

十二、《诚斋先生易传》二十卷 宋杨万里撰

清抄本，焦循批校，存五卷（一至五）。现藏河南中医学院图书馆。

十三、《读易备忘》四卷 明黄潜翁撰

明嘉靖活字印本，焦循跋。现藏北京大学图书馆。

十四、《增订苏了心周易本义补》四卷

清刘祈穀增订，康熙三十七年崔集堂刊本。焦循批校。卷首有“半九书塾”长方阴文篆印、“江都里堂焦循批校于半九书塾”字样。现藏华东师范大学图书馆。

十五、《诸子节录》六种六卷

焦循抄本，校并跋。现藏上海图书馆善本室。

十六、《扬子法言》十卷 汉扬雄撰

明读书坊刻本，焦循跋。现藏北京图书馆。

十七、《通艺录》四十二卷 清程瑶田撰

清嘉庆刻本，焦循跋并批，存六卷（三、五、七、八、十一、十三），第十一卷有“焦氏藏书”长方阴文篆印一方；增批目录有“释菴”、“释茶方”、“释芸”等条。

现藏复旦大学图书馆特藏部。

十八、《数学九章》十八卷，宋秦九韶撰，焦循抄本，焦循、李锐批校。现藏北京大学图书馆。

十九、《欧逻巴西镜录》一卷附《地球图书》一卷，嘉庆五年焦循抄本并跋。现藏北京图书馆。

二十、《农丹》一卷，清张标撰，焦循抄本并跋。现藏北京图书馆。

二十一、《青囊内传》不分卷，清嘉庆三年焦循抄本，焦循校刊并跋。现藏北京图书馆。

二十二、《申鉴》五卷，汉荀悦撰，明黄省曾注，明正德十四年黄氏文始堂刊本，焦循校刊并跋。现藏陕西省党校图书馆。

二十三、《欽崖考古录》四卷 清钟襄撰

焦循编，附鲍鼎撰《校记》一卷，线装一册，现藏于台湾傅斯年图书馆。此本为民国二十年（辛未）中国书店石印本，鲍鼎署耑，系清嘉庆间阮元刊本摹印。卷前有“积学斋徐乃昌藏书”长方楷书阳文篆印一方。阮元有序云：

钟君欽崖，甘泉人，讳襄。……余向君子葵嘉索君遗书，令其就正于挚友焦君里堂，焦君为写录之，

成四卷。更为墓志铭，余遂刊之于极，以付葵嘉。

按：焦循《甘泉优贡生钟君墓志铭》云：

文止数篇，诗则备矣。其余零星断烂，卷帙未完，穷三日力，刺其精华，为君写之，统得四卷，名之曰《葭崖考古录》。

又据鲍鼎所作校勘记云：

是书刊行未久，即遭赭寇之乱，极毁于兵，故传本极少。岁丙寅，上虞罗经之振常世丈，得钞本，文字多舛误，属为讎校，未能尽加是正也。今年春，闻南陵徐积余乃昌年伯，藏有刊本，因假以比勘：有钞本不误而刊本误者，有刊本不误而钞本误者，亦有两本皆误者。知钞本别有所本，非由刊本传钞，因参稽各书遂一详校，成《校记》一卷。按：焦里堂所撰《钟氏墓志铭》，称其于钟氏没后，穷三日之力，刺其散稿之精华，辑成此书。知此本非钟氏所手定，夺误之处钟氏生前既未及校改，没后他人代辑，终形隔膜，即有所疑，姑仍其旧，故刊本既多舛谬，钞本亦自不免。盖其原书本误，非可责之钞胥与刻工也。辛未首夏，丹徒鲍鼎。

二十四、《诗品》一卷，唐司空图撰，

焦循刻，是书收录于《焦氏遗书》本。

《雕菰集》卷十五《刻诗品序》云：

余幼年十二三岁时，好为小诗。先君以《诗品》示之曰：“作诗必知诗之品，读《诗品》又必如作《诗品》者之品。司空氏立身清洁，不受伪梁之诤，

旧史诬之。王黄州辨明于阙文十七条，修《新唐书》者，乃依其说，比美元、德秀阳城而传于卓行，李唐诗人罕有匹者也。循受而录之，藏诸篋中二十余年。往岁，仁和胡学院督学扬州，以隔溪渔舟命题。去秋乡试，诗题又命以晓策六鳌，于是友朋就余索观，而门人子弟辈复请写录暇习诵之，甚苦其烦。闻旧时坊间有专刻本，问之不可得，爰授之梓人，以供习诵者取之便耳。嗟呼！诗道之弊也，用以充逢迎、供谄媚，或子女侏儒之间，导淫教乱，其人虽死，其害尚遗，一二同学之士，愤而恨之，欲尽焚其书。余曰：是不必校如治三阴之邪，宜温中益阳，其疾自己，无容抵当承气之峻也。《诗品》者，非参苓姜桂之翠欬，凡一卷，为篇二十四，附论诗文二篇于后。

二十五、《覆古介书》不分卷，明天启刊本，焦循手书题记，存六册，现藏台湾中央图书馆善本书室。按是书为明邵闾生编，明天启七年刊本，清嘉庆二年焦循手书题记，其中缺《穆天子传》、《尔雅》、《麟书》、《山海经图赞》、《元苞》、《参同契》、《握奇经》、《奇门赋专征》等八种。

二十六、《程氏演繁露》十六卷，《续集》六卷，共八册，宋程大昌撰。明万历丁巳（1617，神宗四十五年）建宁谢兆申配补钞本，清嘉庆五年焦循手校并题记。台湾中央图书馆、傅斯年图书馆皆存有缩微卷可参阅。书前有印记多方：“南陵徐乃昌审定善本”正方阳文篆印、“积学斋徐乃昌藏书”长方楷印、“焦氏藏书”正方阴

篆印、“焦循阅”长方阴篆印、“理堂”正方阳文篆印、“焦循私印”正方阴篆印等。书末钤有“国立北平图书馆收藏”正方阳文篆印。

二十七、《天步真原》钞本三卷。共一函一册，现藏史语所傅斯年图书馆。原手钞本已见蛀蚀，现有缩微卷可供翻阅。书前有“焦氏藏书”正方阴篆印，又有北海薛凤祚所撰《天步真原世界叙》，而难能可贵者，则为焦循于卷前之手书题记，其文曰：

吾友李尚之于吴市得写本《西镜录》内仍蓝笔小字，称“鼎按”云云。钱竹汀先生以为勿庵笔也。去冬在浙，写录一部。今秋偶于江宁得此本，内朱笔小字，亦称“鼎按”，但朱书或又称“梅定九”云。而写此书者，俟尚之来，当与商之。嘉庆辛酉六年（1801）秋七月望日，江都焦循书于金陵之汤信周公祠。

焦氏手书题记后，尚有“焦循私印”正方阴文篆印，及“东方文化事业总委员会所藏图书印”正方阳文篆印。此手钞本，虽遭蠹蚀，尚可称完。其中红笔点断，朱笔批眉及校字更正，令后学读者印象深刻。

二十八、《柳文》二十二卷 唐柳宗元撰

明万历叶清霖永州刊本，焦循手书批点并题记，现藏台湾国立台湾师范大学图书馆善本室。此书前有目录，并有二序。其题记云：

万历壬辰（神宗二十年，1591）岁仲夏吉旦赐进士湖广添注按察司经历前刑部湖广司员外安溪李懋桧

顿首拜书。

万历岁在壬辰端阳吉旦赐进士亚中大夫湖广承宣布政使司右参政分守上湖南道东郡吴中传谨识。

书中各卷，多见焦循署印、手书、批点真迹，弥足珍贵。现举例如下：

1. 卷一目录下有“扬州焦循诵”手书。
2. 卷一有“半九书塾”正方阴文篆印一方。
3. 卷二有“焦氏藏书”正方阴文篆印二方。
4. 卷四有“后学江都焦循诵”手书。同卷《答诸州贺启》文末，有“古雅简厚”手书。《上严东川寄剑门铭启》有“柳子自信其文如是”眉批。
5. 卷四《报崔黯秀才书》末，手书云：

壬戌自京师归，或劝余学习殿试策。明年家居，求得鼎平者之书，习之十日，甚不愿也，乃取二三，法之月余。

又《与杨海之疏解车义第二书》末，手书云：

洋洋三千言，忽疏忽密，忽婉忽直，忽偶忽奇，极文字变化之奇矣。此文断非学之可能。似司马氏《报任安书》矣，然实不似也。充积久，含蓄深，自能如此。文至此，岂尚得以文法关键论之乎？茅鹿门、文千子何足知此？无形度可摸，竟是纵心不逾矩矣。无美不备，真是牢笼万态。嘉庆壬戌秋八月，江都焦循书于武林节署。

十年前，未见此文之妙，今乃北面再拜，识因以年进耳。前此浅固甚。循又记。

6. 卷五有“后学焦循诵”手书，乃“焦氏藏书”正方阴文篆印，末有“江都焦循评阅”手书。
7. 卷六有“江都焦循读”手书及“焦氏藏书”正方阴文篆印。
8. 卷八有“后学焦循读”手书及“焦循藏书”正方阴文篆印一方。
9. 卷九《童区寄传》，焦循手书云：

自左史以来，叙事工者，皆以能刻画琐细为能，此文力学左史，而得其神者也。世之言文者，乃欲舍细微而取大端，吾不知所以来矣。江都焦循记。

10. 卷十一《守道论》其手书云：

胡总宪督学，以此题再课吾郡，余有作存一稿中。

11. 卷十二有“后学焦循诵”手书、“焦循藏书”正方阴文篆印。
12. 卷十四《晋问》，其手书云：

此篇写地势，写兵写马，写木写鱼写盐，皆极其刻画。末二段以澹宕之笔终焉，制格之善至矣，此等文真可与《七发》并传，张、曹辈未免钝根未除。癸丑（乾隆五十八年，1793年）秋七月十二日。

读枚乘《七发》及柳先生《晋问》，须得其空灵剡峭之意，徒效其用词，鲜有不失之肥瘠者。《七发》、《晋问》皆瘦绝之文，欧、曾足以

语此。循又识。

13. 卷十五有“后学焦循诵”手书，“焦循藏书”正方阴文篆印。末有“嘉庆八年（1803）午日雨窗诵至此”手书。
14. 卷十九有“后学焦循诵”手书，“焦循藏书”正方阴文篆印。
15. 卷二十一有“焦氏藏书”正方阴文篆印，“后学焦循读”手书。卷末《柳文后序》，其题款云：“万历壬辰（神宗二十年，1592）夏五之吉，赐进士文林郎、永州府推官、闽漳林汝沼书于夏清堂公署。”后有“半九书塾”正方阴文篆印。

二十九、《睡庵汤嘉宾先生评选历科乡会墨卷》不分卷

明汤嘉宾尹评选，共十六册，明末坊刻本，甲寅（万历四十二年，1614）夏月睡庵存稿。清焦循手书题记二则，现藏台湾中央图书馆善本书室。焦循手书题记云：

十八房魁墨之刻，始于万历壬辰，此选在万历壬子，相去二十年，壬辰以前颇艰鸿集矣。成化、弘治以前，宜其寥寥耳。嘉庆乙丑江都焦循记。

此书卷前《选历科墨卷漫书》题下有“焦氏藏书”正方篆印。

三十、《粹掌录》二卷，清汪启淑撰，清汪氏开万楼刻本，焦循跋，现藏北京图书馆。

三十一、《分甘余话》四卷，清王士禛撰，清康熙刻《王渔洋遗书》本，焦循批并跋，现藏上海图书馆善本室。

- 三十二、《庭闻州世说》七卷《先进风格》一卷，清宫伟撰，嘉庆十一年焦循抄本。现藏于上海图书馆善本室。
- 三十三、《幽芳录》一卷，题高邮雪庵撰，清嘉庆十四年焦循抄本，焦循跋。现藏北京图书馆。
- 三十四、《百尺梧桐阁文集》十六卷，清汪懋麟撰，清康熙十七年（1678）自刻本，焦循批点。
是书卷一有手批“后学江都焦循阅”。卷二《与陈椒峰书》手批“焦循欲言，先生为我言之于先，读之不觉一快”。《宋牧仲诗集序》手批“次叙处风神跃跃，不愧作家”。是书现藏上海图书馆善本室。
- 三十五、《江渚贞烈志》一卷，清熊维熊撰，焦循抄本，焦循跋，现藏北京图书馆。
- 三十六、《北湖三家词抄》八卷，焦循辑，收录于《密梅花馆文录》。
- 三十七、《裔烈娥本末》二卷，清裔振远辑，焦循重辑，稿本。现藏上海图书馆善本室。
- 三十八、《吴氏本草》一卷，魏吴晋等撰，焦循辑，稿本。现藏上海图书馆善本室。
- 三十九、《席帽山人遗集》五卷二册，清史炤烛九序，同里薛凤翔撰，清嘉庆十一年（1806）焦循手抄本。现藏台湾中央图书馆善本室。焦循手书题跋云：

嘉庆丙寅（十一年，1806），郡太守伊公墨卿招余为府志之役。高邮沈君钊任采访之事，在邵伯镇得《席帽山人集》与《方輿》暨两书见示，余爱其文，即手写之。明年，得《閤孺人传》，今又得《张南阳

太守传》，皆集中所无，而文益妙，补录以附于末。薛丈凌千序，称江西魏叔子见其文，以为一代钜手，千金不能易于字。诚然，叔子文习气太重，视山人有不可及也。里堂老人记。

又“焦循”长方阴文篆印。

四十、《尤徵君遗集》三卷，清尤璋撰，焦循校刊。现藏北京图书馆。

四十一、《石湖集》十二卷，清范荃撰，焦循抄本。现藏北京图书馆。

四十二、《注易日记》（嘉庆十八年二月至二十一年三月），不分卷，焦循撰。现藏北京图书馆善本书室。李盛铎《木犀藏书题记及书录》云：

焦廷琥著其父《里堂先生事略》云：“自癸酉立一簿。稽考所业，得三卷，名曰《注易日记》。”按癸酉是嘉庆十八年（1813），此本前有缺页，计始于十八年三月初五日，讫于二十年三月初七日，当非完书，其中增改颇多。余所见先生著述，稿本外必有写定本，则此尚非定本，不知焦氏有别本否？

四十三、《撰孟子正义日记》一卷，稿本，焦循撰。现藏北京图书馆。

据一九二四年第九至第十一期《华国月刊》载吴承仕手辑《孟子正义日记》云：

《雕菰楼易学三书》既脱稿，遂与廷琥编写本朝三十余家之书，为《孟子长编》，因将纂成“正义”，恐志有懈弛，立簿逐日稽省，如前注易云。里堂记。

四十四、《易余集》不分卷，焦循撰，稿本。现藏南京图书馆。

四十五、《理堂日记》一卷（嘉庆元年七月至十二月），焦循撰，清姚氏咫进斋抄本。现藏北京图书馆。

又据台湾中研院史语所傅斯年图书馆有民国十六年五月十日，闵尔昌所作《焦里堂先生年谱》，于嘉庆元年丙辰岁云：

友人尝假余咫进斋钞本先生日记一册，起嘉庆元年七月初四日，讫十二月初三日，摘录如左：

1. 七月初四日，自浙省上船归扬州。以儿病也。
2. 初六日午后，至苏州访顾雨田先生于阊门，已出泊于其门。
3. 初七日，至顾雨田先生家坐其子小读书难，晤抱冲少选。雨田出诊，廷琥脉急，趋山塘过江郑堂家，见其太夫人甚苦，送钱一千文。
4. 初九日，抵扬约李振声为廷琥诊脉。
5. 初十日，同李艾堂及黄秋平往候赵仲葵，请其为廷琥诊视。
6. 十一日，十二日，在城。
7. 十三日，与李滨石吃茶于小方壶。茶后下乡，水已绕门，湖田尽没，佃户嗷嗷无人声。
8. 八月初四日，自门外上船到瓜州，由闸宿。
9. 初八日，至嘉兴入院。
10. 十二日，游烟雨楼，夜渡太湖。
11. 十三日，至湖州。
12. 十六日，作“怀吴商次太守诗”。

13. 九月初二日，上船。
14. 初三日，早入杭州界，在船录《释楠》毕。
15. 初八日，同程中之李艾堂、江补僧登吴山绝顶。
16. 十一日，两日风雨，桂花尽落，厚二三寸，真香雪也。
17. 二十二日，出清波门，至六和塔，上江山船。
18. 二十七日，过严州。
19. 二十九日，至衢州。
20. 十月十四日，初蒋竹塘（名洞，字堆梅，常州人，壬子举人）梦中得句云：“风雨吴山第一楼。”同人以为首句足成之，余和云：“风雨吴山第一楼，只离有约和清秋，文章自信成名手，骨相何疑兆状头？（江补僧、李艾堂并善珞珞子法，推竹塘禄命，当中状元）它日独登天禄阁，此时同泛富春舟，先生偏动思乡切，春草池塘记梦游（竹塘自作，其末句怀及令弟）。”作成月余矣。同人戏为蒋状头之称，竹塘以让余，命更之，乃又和一律云：“风雨吴山第一楼，登临正值武林秋，开双瞳见海之角，得七字教章有头，此际迷离花吐笔，几人豪快酒倾舟？浮生蕉鹿多如是，莫尚庄生梦里游。”（此二诗《雕菰集》不载）
21. 十九日，至金华。
22. 十一月十二日，至严州。
23. 二十一日，到省入署。
24. 十二月初一日，发行李上船。

四十六、《淮海英灵集》焦循辑。

《雕菰集》卷十八《改堂闲话跋》云：

岁丙辰，余在浙为阮侍郎辑《淮海英灵集》于黄北垞，吴梅查诗中得张孝女事，为之叹息感动，急录诸广陵诗事卷中。

四十七、《筠溪牧潜集》七卷 元释圆至撰

明崇祯十二年毛氏汲古阁本，八行十九字白，左右双边，焦循跋，现藏南京图书馆古籍部。

四十八、《焦里堂先生手迹》一卷，稿本。现藏复旦大学图书馆特藏部。

焦循学术编年

公元 1768 年（清朝乾隆三十三年戊子）六岁

是年焦循入私塾学习《毛诗》，间从表兄范秋帆学习古文辞。

“循六岁，先君子命诵《毛诗》。未几，随省墓，泛舟湖中。先君子指水上草谓循曰：‘是所谓参差荇菜左右流之者也。’已而读《论语》，至多识于鸟兽草木之名，私心自喜，遂时时俯察物类，以求合风人之旨。”（《毛诗鸟兽草木虫鱼释序》，《雕菰集》卷十六）

“余六岁从表兄范先生学，先生名徵麟，字文彬，号秋帆。祖居庙头贾满范，庙头之望族也。”（《北湖小志》）

公元 1773 年（清乾隆三十八年癸巳）十一岁

是年从精通《说文》的族父焦熊符学习小学。焦循对语言研究的兴趣从此萌生。

“是年先生初学诗文，命执诸族父熊符先生。是时声韵未调，莫可究辨，而族父不以为呢喃聒噪，一一为之改正，奖而进之。先生于是知作诗之门径。族父精于许氏《说文》，时郡中尚有言《说文》者，先生六书之学实起自族父。”（《凭轩遗笔跋》）

公元 1779 年（清乾隆四十四年己亥）十七岁

是年应童子试，入郡学。以扎实的小学基础得到刘墉赏识，并接受刘墉学习经学的建议。与著名学者顾超宗订交。

“乾隆己亥，夏五月，诸城刘文清公时以侍郎督学江苏，按部至扬州。循年十七，应童子试。……公曰：‘不学经，何以足用，尔盖以学赋者学经。’顾谓教授金先生曰：‘此子识字，今入郡学以付汝。’询循所寓远，令巡官执炬送归寓。明日公谒，公复呼循至前曰：‘识之，不学经，无以为生员也。’循归，乃屏他学而学经，循之学经，公之教也。”（《感大人赋序》，《雕菰集》卷一）。

“己亥五月，今相国诸城刘公督学科试，余与超宗同入学，已而同食饩，乃时与之亲。”（《顾小谢传》，《雕菰集》卷二十一）

公元 1780 年（清乾隆四十五年庚子）十八岁

是年在安定书院学习，安定书院系宋代著名学者胡瑗创建。

“乾隆庚子，余初入肆业”。（《忆书》三）

公元 1781 年（清乾隆四十六年辛丑）十九岁

是年开始学习经典，读《毛诗》、《尔雅》，并撰《毛诗鸟兽草木虫鱼释》。在扬州西门外都天庙结识徐心仲，力劝徐心仲学习训诂之学。

“乾隆辛丑，余始有志于经学，自《毛诗》始。”（《诗益序》，《雕菰集》卷十五）

“辛丑、壬寅间，始读《尔雅》，又见陆佃、罗愿之书心不满之，思有所著述，以补两家所不足。”（《毛诗鸟兽草木虫鱼释序》，《雕菰集》卷十六）。

“徐复字心仲，西南乡董家老坝人，其乡重耕而轻读。复不欲为农，寄食都天庙中，供洒扫之事，暇则读书，虽冬月无被，不辍也。江都明经焦循，适寓庙中，壮其志，邀之于家，授以《毛诗》、《周官》、《礼》诸经，徐稍稍通之，寻补弟子员，于《九章》六书之学，颇自得也。”（《扬州画舫录》）

公元 1782 年（清乾隆四十七年壬寅）二十岁

是年就读于安定书院，与顾超宗切磋经学。

“壬寅，吉渭严先生来主安定书院讲席，府君往谒，先生勉以经学。时兴化顾超宗先生与府君同学，其尊人文子先生以经学名，府君就超宗先生闻焉，遂用力于经学。”

“府君二十时，读书安定书院。王光禄《尚书后案》成，以数十部寄院长丹徒吉渭严先生，属示诸肄业者。府君得其一，日夜翻阅，月许能言其大略。”（《焦氏遗书·事略》）

公元 1784 年（清乾隆四十九年甲辰）二十二岁

是年与顾超宗同为食廩饩，并学习数学。

“是年冬十月，少宰谢金圃先生督学岁试扬州，重经学，府君往试得拔取食廩饩。”（《焦氏遗书·事略》）

“算法学习有年，大约皆苦其难奥者，近来于至浅至近处求之，颇觉向之至难至奥与至浅至近者原属一类。”（《答汪晋蕃书》，《雕菰集》卷十四）

公元 1785 年（清乾隆五十年乙巳）二十三岁

是年辍举子业，遍求说《易》之书，研究《周易》。

“乙巳丁忧，辍举子业，乃遍求说《易》之书阅之，于所疑皆无所发明。”（《易通释序目》，《雕菰集》卷十六）

公元 1786 年（清乾隆五十一年丙午）二十四岁

是年焦循不顾生活窘迫，变卖田产，购《通志堂经解》一部。是年朱珪主持江南考试，焦循落选。

“乾隆丙午，连年大饥，余叠遭凶丧，负债日逼于门。有良田数十亩，为乡猾所勒买，得价银仅十数金。时米乏，食山薯者二日，持此银泣不忍去。适书贾以此书至，问售，需值三十金，所有银未及半。谋诸妇，妇乃脱金簪易银，得十二金，合为二十七金，问书贾，贾曰可矣。盖歉岁寡购书者而弃书之家急于得值也。”（《修茸通志堂经解后序》，《雕菰集》卷十六）

“乾隆丙午，弟丁外艰，而是年朱石君先生主江南试，一闻试题，弟即作过位升堂考一篇，已而魁墨出，竟如弟所言，时人颇为弟惜，然循惟悲感而已。”（《答郑耀廷书》，《雕菰集》卷十四）

公元 1787 年（清乾隆五十二年丁未）二十五岁

是年在扬州寿家担任家庭教师，继续修改《毛诗鸟兽草木虫鱼释》。又因王应麟《诗地理考》琐杂，无所融贯，始撰《毛诗地理释》。顾超宗以《梅氏丛书》相赠，焦循用力于研究数学。是年结识著名学者汪中，与汪晋蕃订交，结识江藩。

“乾隆丁未，馆于寿氏之鹤立堂，偶阅王伯厚《诗地理考》，苦其琐杂，无所融贯，更为考之。”（《毛诗地理释自序》，《雕菰集》卷十六）

“丁未，府君馆于寿氏之鹤立堂，顾超宗先生以《梅氏丛书》相赠，府君曰：‘君善苦思，可卒业。’于是年为用力算学之始。”（《焦氏遗书·事略》）

“乾隆丁未、戊申间，余馆于寿氏，与汪氏兄弟交。时兴化二顾超宗、仲嘉亦读书郡城中，往来谈艺，契若金石。汪容甫曰：‘晋蕃长者也，可与论文。’余尝冬夜与晋蕃饮容甫斋阁，快论至三鼓，雪深二尺许。容甫酣卧榻上，睨曰：‘他人不易有也。’不二十年，超宗、容甫、晋蕃先后没世，回思若旦夕事，悲哉。”（《亡友汪晋蕃传》，《雕菰集》卷二十一）

“丁未，余交汪子晋蕃，因及其弟光烜。”（《汪节母吴太恭人别传》，《雕菰集》卷二十一）

“乾隆丁未冬，始识子屏江君，江君子屏示以所刻《周易述》二卷，读之三月而后归之。”（《江子屏周易述补叙》，《里堂文稿》）

公元 1788 年（清乾隆五十三年戊申）二十六岁

是年作《王处士纂周易解序》。焦循针对当时学者喜谈义理指出：学者所谈义理均为假义理，所采宋人语录，实为八股时文，为掩饰自己的浅陋而借义理之说抬高自己。

“今学究之谈义理者，起于为八股时文，而中于科第爵禄之见。其童而习者，惟知有讲章之所引据，则采摘于宋儒语录。故为是学者，舍宋人一二剩语，遂更无所主，不自知其量，犹沾沾焉假义理之说，以自饰其浅陋，反引而置之义理之中，其茫然者如故也。”（《王处士纂周易序》，《雕菰集》卷十五）

公元 1789 年（清乾隆五十四年己酉）二十七岁

是年请汪中介介绍求谒刘端临，以事不果。结识著名语言学家黄春谷兄弟。

“己酉之春，曾乞容甫札求谒左右，后未果。渡江到今殊歉歉也。”（《与刘端临教谕书》，《雕菰集》卷十三）

“己酉，余始交次和、春谷兄弟。余时年二十七，次和长余十四年，不以余为野逸，弟畜余甚亲。”（《黄次和七十寿序》，《雕菰集》卷十七）

公元 1790 年（清乾隆五十五年庚戌）二十八岁

是年完成《群经宫室图》。胡希吕岁试扬州，焦循得第一。

“循所为《群经宫室图》一书，乃庚戌年授徒深巷时所作。既而病呕血，医者以为中死法。同学及门人辈以此付刻，原稿于正书中偶杂古体，当时未及改正，至今颇悔之。”（《复江艮庭处士书》，《雕菰集》卷十四）

“是年胡希吕侍郎岁试扬州，已试诗古矣。以能者少，令学师各举所知，李蒿生教授乃举府君。试‘稻孙’与

‘九方歆相马’两赋，擢知第一。”（《焦氏遗书·事略》）

公元1792年（清乾隆五十七年壬子）三十岁

是年作《后汉书训纂序》。焦循详细介绍惠栋编纂此书的全部过程，并指出传世的十五卷本为贗品，非惠栋原著。与黄承吉、李钟泗等好友赋诗饮酒，切磋学问。

“《后汉书训纂》者元和惠徵士栋所著书也。岁丁未，余授徒城中，与汪君晋蕃之居近。晋蕃家多藏书，每借阅而是编与焉。壬子秋，复于晋蕃借阅，因细为校定。其卷帙次第，依范蔚宗原书，次司马氏《志》及刘昭《注》补于末。体例仿《史记》索引，而精核过之。世所传十五卷者，乃贗本非其真也。”（《后汉书训纂序》，《雕菰集》卷十五）

“江都黄春谷、甘泉李滨石钟泗年相若，才器亦同，皆善余。乾隆壬子、癸丑间，时共诗酒，晨夕相见。”（《两君咏有序》《雕菰集》卷三）

公元1793年（清乾隆五十八年癸丑）三十一岁

是年将所刻《群经宫室图》由方仕煌转交王昶。

“前日在安定书院中见方君仕煌，言阁下告假归里，遍求当世名士，又计及于循。循与仕煌相交素深，或仕煌阿于所好，于阁下前谬为称道耳。谨以所刻《群经宫室图》一函，薰沐呈览。”（《上王述庵侍郎书一》，《雕菰集》卷十三）

按：此书焦循不署年月，今据《雕菰集》卷十三《上王述庵侍郎书二》所云：“癸丑”，曾以所刻《群经宫室图》一函，交方文学仕煌呈览，故系于是年。

公元 1794 年（清乾隆五十七年甲寅）三十二岁

是年始撰《加减乘除释》，《加减乘除释》是焦循研究数学的主要代表作品。

“不揆浅陋，本刘氏之意，以加减乘除为纲，以《九章》分注而辨明之，草创于乾隆甲寅之秋。”（《加减乘除释自序》，《雕菰集》卷十六）

公元 1795 年（清乾隆六十年乙卯）三十三岁

是年春，在山东临清校士馆结识著名学者武亿。三月作书与孙星衍讨论“考据”。秋，焦循与胡雉君会晤于金陵，并得胡氏所赠谢启昆《西魏书》。在济南泺源书院结识书法家徐惕庵太守。

“乾隆乙卯春二月，予客临清校士馆中，有客自外至，长八尺余，破帽羊裘，白须萧萧然，坐与道名姓，乃知偃师武君虚谷，名亿，耳闻之久矣。”（《武虚谷先生手札跋》，《雕菰集》卷十八）

“经学者以经文为主，以百家子史天文术算、阴阳五行、六书七音等为之辅，汇而通之，析而辨之；求其训故，核其制度；明其道义，得圣贤立言之旨，以正立身经世之法，以己之性灵，合诸古圣之性灵，并贯通于千百家。”（《与孙渊如观察论考据著作书》，《雕菰集》卷十三）

“《西魏书》谢蕴山先生所撰也。乾隆乙卯秋，遇桐城胡雉君于金陵，雉君以是书见遗，于时谈者或疑之，盖未识著书之体也。……正统之辨，莫严于昭烈之于孙曹。余尝以是通诸后世，以为萧誉犹在，不可帝陈。晋立太原，未当尊郭。以是言之，则姚氏之《陈书》可废矣。唐得天

下于隋，隋承魏周者也。宜内魏而外梁陈。唐时南北诸史并列，不使偏废，又何疑于《西魏书》之作乎？况《西魏书》之作，所以夺北齐之统，无与于梁陈，祖梁陈之篡窃而外魏，复祖高氏之篡窃而外西魏。为此论者，不独于著书之客之体有不明，并大公大义之所在，亦不暇顾也。”（《西魏书论》，《雕菰集》卷八）

“岁乙卯，余在济南，闻诸齐人所称述者如此。时徐惕庵为他事罢官，余始于泺源书院马秋药院长座上识之。已而屡会于大明湖之水木明瑟轩。惕庵为人磊落，善谈工诗，长于书法。”（《徐惕庵太守手书帖跋》，《雕菰集》卷十八）

是年冬，焦循在浙江得《益古演段》、《测圆海镜》两书，即此开始研究“天元术”。与苏州顾之逵结识。

“岁乙卯冬，予在浙，始得《益古演段》、《测圆海镜》两书，急寄尚之，尚之喜甚，为之疏通证明。复推其术于弧矢，著书以明郭太史授时草所用天元一之术也。而予又得秦氏所为数学大略，亦撰为《天元一释》、《开方通释》，以述两家之学。”（《衡斋算学序》，《雕菰集》卷十五）

“吴中诸生，乙卯秋遇于秦淮水榭中。”（《雕菰集》卷二“顾之逵”条）

公元 1796 年（清嘉庆元年丙辰）三十四岁

是年与刘端临讨论“考据”之学，希望刘端临纠正由“考据”学风带来的种种弊端。自浙至吴，为顾之逵校刊《烈女传》。

“近来为学之士，忽设一考据之名目。循去年在山东

时，曾作札与孙渊如观察反复辩此名目之非。盖儒者束发学经，长而游于胶庠，以至登乡荐，入词馆，无不由于经者。既业于经，自不得不深其学于经，或精或否，皆谓之学经，何考据之云然。先生当世大儒，后学之所宗，仰出一言，以正其名，俾共知儒者之学，有深浅，无异同，则不致以虚声漫附，亦不致视为艰途，以阻其功力也。”（《与刘端临教谕书》，《雕菰集》卷十三）

“吴中诸生，乙卯秋遇于秦淮水榭中，明年，自浙至吴，至其书室得见藏书，时校刊《烈女传》，值君病死。死数日，书方刊成。”（《雕菰集》卷二“顾之逵”条）

公元 1797 年（清嘉庆二年丁巳）三十五岁

是年完成八卷本《加减乘除释》。作《上王述庵侍郎书二》，论述了自己对科举和学术的基本看法。并请王昶为其父作墓志铭。是年授徒村中，阐述自己对宋明理学的看法。四月、七月间，批校程瑶田《通艺录》，继续研究数学和形家之书。

“嘉庆二年丁巳，授徒村中，无酬应之烦，取旧稿细为增损，得八卷。窃比于溉亭之于《说文》，庶几与刘氏相表里焉。倘有缺误，愿识者补而正之，幸甚。”（《加减乘除释序》，《雕菰集》卷十六）。

“循居甘泉之北乡，地僻无师学，惟先人之教。以为生员所重在学术，不在科甲。于是命之究习经书，博览典籍。循浅陋，实无以承先人之训。然而先人教子弟之法，似有可述者。方今盛朝旷典，命郡县举孝廉方正，以六品官用。谨以先人之言行，证诸宗族乡里，似于此有无愧

者，恸已没世，不能邀朝廷之恩，乃据朝廷所重，以求大人先生一言，以铭墓石。则或非粉饰虚诬，以妄烦君子之笔也。”（《上王述庵侍郎书二》，《雕菰集》卷十三）

“岁丁巳，授徒村中，有以朱、陆、阳明为问者。案数百年来，人宗紫阳，自阳明表彰陆氏，而良知之学复与朱子相敌。迨年讲汉儒之学者，又以朱、陆、王并斥，而归诸佛老。余谓紫阳之学，所以教天下之君子，阳明之学所以教天下之小人。紫阳之学，用之于太宽平裕，足以为良相；阳明之学，用之于仓卒苟且，足以成大功。人心之分邪正而已矣，世道之判善恶而已矣。”（《良知论》，《雕菰集》卷八）

“仆今岁村居训蒙，以为无舟车跋涉之苦，然而去家太近，则琐屑之事颇闻于耳而累于心，兼之有淫热痔疮诸小疾，不时烦扰，殊自闷闷，两月以来，惟有两事自课，其一算法，其一形家之书。”（《答汪晋蕃》，《雕菰集》卷十四）

公元 1798 年（清嘉庆三年戊午）三十六岁

是年春，焦循将三十卷《毛诗鸟兽草木虫鱼释》改定为十二卷本。三月，与王引之再论“考据”之非。秋九月，省试落选。继续修改《释弧》，并请江藩作序。

“戊午春，更删弃繁，合为十二卷。以考证陆玑疏一卷附于末，凡十二卷。”（《毛诗鸟兽草木虫鱼释》，《雕菰集》卷十六）

“循尝怪为学之士，自立一考据名目。以时代言，则唐必胜宋，汉必胜唐；以先儒言，则贾孔必胜程朱，许郑

必胜贾孔。凡郑许一言一字皆奉为圭璧，而不敢少加疑辞。窃谓此风日炽，非失之愚，即失之伪。必使古人之语皆佶厥噉牙而不可通古人之制度。皆委曲繁重而失其便譬。不能自立好于强有力之家，假其力以欺愚贱，究之其家之堂室牖户，未尝窥而识也。”（《与王引之书》，《昭代经师手简二篇》）

“嘉庆戊午秋九月，省试被落后，温习旧业，因取昔年所论六觚八线未成之帙，删益为此书上卷，而删合原上、中二卷为中卷，微必求彰，期于简要，读梅、戴两家之书者，庶得其輶輶焉。”（《焦氏遗书·释孤上》）

公元 1799 年（清嘉庆四年己未）三十七岁

焦循经过十九年的努力，六移其稿，于是年完成《毛诗鸟兽草木虫鱼释》一书。

“盖自辛丑至己未，共十有九年，稿易六次，以今之所订，视诸草创之初，十不存一，其间虽他有撰述必兼治之。历丧、荒、疾病、争讼，未尝或辍。乙卯为山左之游，随诸行篋，车尘马足中，闻见所及，时加订正，盖亦费日力之甚者矣。”（《毛诗鸟兽草木虫鱼释自序》，《雕菰集》卷十六）

公元 1800 年（清嘉庆五年庚申）三十八岁

是年手抄梅文鼎手批《西镜录》一册。冬十月，李锐为《天元一》作序。十一月，与李锐、谈泰等在杭州共同讨论数学问题。

“嘉庆庚申冬十月，穷三日力自写一本。”（《书西镜录后》，《雕菰集》卷十八）

“庚申冬，与尚之同客武林节署中，互相订证，喜古人绝学复续于今。”（《衡斋算学序》，《雕菰集》卷十五）

“嘉庆庚申冬十一月，与元和李尚之同客武林节署，共论及此，尚之专志求古，于是法尤深，好而独信，相约广为传播，俾古学大著于海内。时谈阶平教谕亦客督学刘侍郎幕中，时过寓舍，相互订证，甚获友朋讲习之益。”（《开方通释自序》，《雕菰集》卷十六）

“嘉庆庚申冬十一月，循与尚之同客武林节署，因读其所补宋金六家术。六家者：宋卫朴之‘奉元’，姚舜辅之‘占天’，李德卿之‘淳祐’，谭玉之‘会天’，金杨级之‘大明’，耶律履之‘乙未’也。”（《修补六家术序》，《雕菰集》卷十五）

公元 1801 年（清嘉庆六年辛酉）三十九岁

是年完成《开方通释》一卷。与好友李钟泗同日中举。九月，在扬州太守张古余家中结识著名学者赵怀玉。作《书西镜录后》，详细介绍由梅文鼎手批的《西镜录》一书。

“窃谓乘除之法，负贩皆知。至开正负带从诸乘方，儒者竭精敝神，或有未能了了者，使知道古此法，则自一乘以至百乘、千乘，庶几一以贯通。人人可以布筭而求也。列为十二式，设问以明之，欲便于初学，故不厌详尔。”（《开方通释自序》，《雕菰集》卷十六）

“嘉庆辛酉，余与滨石同举于乡。”（《两君咏》，《雕菰集》卷三）

“梅勿庵先生手批《西镜录》一册，元和李尚之得诸吴市。其书无撰者姓氏，卷首称吾中国《九章》，又标曰

《欧逻巴西镜录》，盖中国人而纂西人之法为此书也。首列加减乘除，而名加为计，名减为除，名除为分；继列定位法、试法、平方、立方、三乘方；终之以金法、双法。金法即《九章》之衰分，双法即《九章》之盈不足也。”（《书西镜录后》，《雕菰集》卷十八）

“嘉庆辛酉九月，见于张古余太守席上。”（《里堂诗序》，《亦有生斋文钞》卷四）

公元 1802 年（清嘉庆七年壬戌）四十岁

是年正月，赴北京参加礼部考试，不第。在京作《文章强弱辨》一文。五月从京回家，应阮元之邀前往浙江。秋，在钱塘与刘嗣綰、程瑶田相识。十月从浙江返乡，十二月作《禹贡郑注释》。

“壬戌正月，北行，家母送至舟中，已过桥甚远，望见吾母尚立岸侧，翘首而望，心甚凄恻。”（《答郑耀庭书》，《雕菰集》卷十二）

“文之弱强，不在形而在骨，不在骨而在气，不在气而在神。得乎形者知形，得乎神者知神；善绘事者，先以淡墨，一山一树，至百十渍，仍著以淡。俗手以浓墨取之，齷齪盈幅，按之索然，其强弱可知也。”（《文章强弱辨》，《雕菰集》卷八）

“嘉庆壬戌夏五日，自都中归，阮抚部以书来招往浙，问以古三江之说。冬十月，自浙江归来，寒窗无事，与子弟门人论说及之。因以嘉定王光禄，阳湖孙观察所集之本，为质考而核之，编次成卷，专明班氏、郑氏之学。于班曰志，于郑曰注，而以《水经》、《禹贡》山水释地所在

一篇，条列而辨之于末，其余枝叶繁多，今无取焉。”（《禹贡郑注释自序》，《雕菰集》卷十六）

“去秋，仆在钱塘，适刘孝廉嗣綰自都中来。”（《答黄春谷论诗书》，《雕菰集》卷十四）

按：《答黄春谷论诗书》作于嘉庆癸亥年，焦循所云“去秋”，当指壬戌在浙江钱塘与刘嗣綰相识这一年。

“之江一别后，且暮神驰。迺闻先生杖履清佳，精神倍旧，奇脉之诊，良不虚也。循因母病，不敢出门者三年矣。今冬十月，不幸至于大故。”（《乞程易畴先生为先人作墓志书》，《雕菰信》卷十三）

按：焦循生母殷氏，卒于嘉庆十年十月，所谓“之江一别”“不敢出门者三年”，逆推之，当于嘉庆七年。是年恰值焦循会试受挫，应阮元之邀前往浙江。焦循在浙江住了五个月，十月回扬州。由此推定，焦循与程瑶田的会晤一定在嘉庆七年的八、九月。

公元 1803 年（清嘉庆八年癸亥）四十一岁

是年完成《毛诗地理释》，费时十七年。十一月，与好友黄春谷讨论作诗之旨。八月，著名数学家汪莱访问焦循。

“乾隆丁未，馆于寿氏之鹤立堂，偶阅王伯厚《诗地理考》，苦其琐杂，无所贯通，更为考之，迄今十七年，未及成书。今春家处，取旧稿删订其繁冗录为一册。凡《正义》所已言者不复罗列，又以杜征南撰《春秋集解》兼为土地、名氏、族谱以相经纬。”（《毛诗地理释自序》，《雕菰集》卷十六）

“仆又思之，意余于辞，辞遂于意，辞有不明，意终为晦，故徒以辞者，辞不必明也。明其辞而诗益索也。辞

遂于意者，辞不可不明也。明其辞，其情益见也。”（《答黄春谷论诗书》，《雕菰集》卷十四）

“记得癸亥秋，课农纳禾稼；君骑匹马来，访我田间舍。”（《记得一首哭汪孝婴》，《雕菰集》卷三）

公元 1804 年〔清嘉庆九年甲子〕四十二岁

是年作《论语通释》，开始撰写《易通释》，与王引之讨论《周易》。

“余向尝为《论语通释》一卷，以就正于吾友汪孝婴。孝婴苦其简而未备，迄今十二年，孝婴已物故，余亦老病就衰。”（《论语何氏集解序》，《雕菰集》卷十六）

“府君尝善东原戴氏所著《孟子字义疏证》，于道理、天命、性情之名揭而明之如天日，而惜其于孔子一贯仁恕之说未及畅发。甲子秋，撰《论语通释》一卷，凡十二篇。”（《焦氏遗书·事略》）

“今年夏五月，郑柿里舍人以书来，问未可与权。适门人论一贯，不知曾子忠恕之义，因推而说之。凡百余日，寻而次之，共得一有二篇：曰圣、曰大、曰仁、曰一贯忠恕、曰学、曰知、曰能、曰权、曰义、曰礼、曰仕、曰君子小人，统而名之曰《论语通释》。圣人之大，未敢言知，或亦自远于异端云尔。”（《论语通释自序》，《雕菰集》卷十六）

“乙巳丁王父母忧，辍举子业。乃遍求说《易》之书阅之，撰述成帙。嘉庆九年，授徒家塾，复精研旧稿，更悟得洞渊九容之术实通于《易》。乃以数之比例求《易》之比例，作《通释》一书，即名注《易》之室为倚洞渊九

容数注《易》室。又数年书尚未成。”（《焦氏遗书·事略》）

“东吴惠氏为近代名儒，其《周易述》一书，循最为不满之。循自壬戌年出都后，一游于越，即以母疾，遂训蒙里中；兼之患水湿之疾，闭门不出者近三年矣。《周易》为先祖父世业，此三年中专理此经，稍有所见，笔之于椿，大约经文往往自相发明，孔子《十翼》又复申明之。”（《与王引之论易》，《昭代经师手简二编》）

公元 1805 年（清嘉庆十年乙丑）四十三岁

是年应扬州太守伊墨卿之邀，参加编纂《扬州府志》。完成《剧说》六卷。

“嘉庆乙丑冬，汀州伊公墨卿先生来守吾郡，兴利除害，郡大治。未三年，以忧去，郡之人如失慈母父焉。公以郡志久不修，将网罗佚事，以备著作，命循奔走其间，循因得侍公，见公之起居言笑，蔼然君子儒也。”（《送郡太守伊公归里序》，《雕菰集》卷十七）

“岁乙丑，府君养病家居，博览词典，作《剧说》六卷。”（《焦氏遗书·事略》）

公元 1806 年（清嘉庆十一年丙寅）四十四岁

是年焦循与张古余、赵怀玉同辑《扬州图经》和《扬州文粹》。

“岁丙寅，汀州伊公守扬州，时抚部阮公在籍，相约纂辑《扬州图经》、《扬州文粹》两书，余分任其事。明年伊公以忧去，抚部亦起服入朝，事遂寝。”（《扬州足徵录序》，《雕菰集》卷十六）

“丙寅春，与君同辑《扬州图经》，晨夕过从。”（《里

堂诗序》，《亦有生斋文钞》卷四）

公元 1807 年（清嘉庆十二年丁卯）四十五岁

是年致力于《周易》研究。完成六卷本《北湖小志》。

“丁卯春，病绝七日乃苏，用是诸念悉屏，专心学《易》。”（《寄朱休承学士书》，《雕菰集》卷十二）

“丁卯春三月，遭寒疾，垂绝者七日，惟《杂卦》一篇往来胸中。既苏，遂一意于《易》。”（《易通释自序》，《雕菰集》卷十六）

“丁卯，府君理茸旧闻，搜访遗籍，虽虫蛀鼠伤，片纸只字，必检阅而摘之，成《北湖小志》六卷。凡《叙》六，《记》十，《传》二十一，《书》八，《家述》二，共四十有七篇。”（《焦氏遗书·事略》）

公元 1809 年（清嘉庆十四年己巳）四十岁

是年与姚文田，白小山共同纂修《扬州府志》，以修志酬金筑雕菰楼。

“己巳，佐归安姚先生秋农，通州白先生小山修茸郡志。”（《易通释自序》，《雕菰集》卷十六）

“己巳、庚午间，《扬州府志》成，即原本于《图经》也”。（《扬州足徵录序》，《雕菰集》卷十六）

“嘉庆己巳，纂修郡志，得修脯金五百。以少半买地五亩，在雕菰洵中。其形盘曲若羸，以为生圻。其大半于书塾之乙方，起小楼方丈许，四方置窗，面柳背竹。黄珏桥在东北半里许，桥外即白茆湖，行人往来趋市，帆樯出没，远近渔灯牧唱，春秋耕获，尽纳于牖。楼下置棧，以生平著述草稿贮之，以为歿后神智所栖托，圻以藏骨，楼

以息魂，取洵之名以名楼，曰雕菰楼。”（《半九书塾记》，
《雕菰集》卷二十）

公元 1810 年（清嘉庆十五年庚午年）四十八岁

是年修改《易通释》。

“庚午，又改订一度，终有所格而未通。身苦善病，
恐不克终竟其事。”（《易通释自序》，《雕菰集》卷十六）

公元 1811 年（清嘉庆十六年辛未）四十九岁

是年再次修改《易通释》。

“辛未春正月，誓于先圣先师，尽屏他务，专理此经。
日坐一室，终夜不寐，又易稿者二度。”（《易通释自序》，
《雕菰集》卷十六）

“自癸酉至于今九年，门户不出，著书成一家言。”
（《陈达夫传》，《雕菰集》卷二十）

公元 1812 年（清嘉庆十七年壬申）五十岁

是年作《告先圣先师文》，总结自己研究《周易》经过。
作《八五偶谭》一卷。

“循家三世习《易》，循幼秉父教，令从《十翼》求
经。然弱冠以前，第执赵宋人说。二十岁从事于王弼、韩
康伯注。二十五岁后，进而求诸汉魏。研究于郑、马、
荀、虞诸家者，凡十五年。年四十一，始摒众说，一空己
见，专以《十翼》与上下两经，思其参互融合，脉络纬
度，凡五年，三易其稿。于是科第仕宦之心尽废，不惮寒
暑，不与世酬接。甫于参伍错综中，引申触类，悟得
《易》之所以为逆数，以往来、旁通，成天地之能，定万
物之命。尽改旧稿，著为三书：一曰《通释》，二曰《图

略》，三曰《章句》。”（《告先圣先师文》，《雕菰集》卷二十四）

“余既病卧北湖之滨，日以注《易》为事。汪君掌廷自城中遣仆致书于余，问形法家十二长生，或主向上消纳，或主坐山消纳，争讼不能决，欲得余一言方信，余即书一纸与使者持去。坐间有治八五之术者，请问其义。余口说而彼笔之，遂得一卷，略加次第而系之以图，名之《八五偶谭》。所以质之通儒，能好学深思者，非术士所能知，亦不愿与迂泥者议也。”（《八五偶谭·序》）

公元1813年（清嘉庆十八癸酉）五十一岁

是年完成《易通释》、《易图略》二书。汪莱卒于官，作《石埭儒学教谕汪君孝婴别传》。

“循既学洞渊九容之术，乃以数之比例求《易》之比例。向来所疑，渐能理解。方有所得，即就正于高邮王君伯申，伯申以为精锐，凿破混沌，用是愤勉。癸酉二月，自立一簿，以稽考其业。历夏迄冬，庶有所就，订为二十卷，皆举经传中互相发明者，会而通之也。圣人之义，精矣妙矣。后生未学，岂能洞澈其全，得一二端倪，以俟君子之引而申焉可矣。圣人既以参伍错综者，示其端倪，舍此而他求，乌能合乎？后之说《易》者，或有取于愚之说也。”（《易通释自序》，《雕菰集》卷十六）

“吾友汪君孝婴，嘉庆丁卯以优贡生赴朝考京师。戊辰，入国史馆纂修天文、时宪志。既成，天子嘉其通晓数学，授教谕，选石埭儒学教谕，癸酉冬十一月卒于官。”（《石埭儒学教谕汪君孝婴别传》，《雕菰集》卷二十一）

公元 1814 年（清嘉庆十九年甲戌）五十二岁

是年焦循将《毛诗地理释》、《毛诗鸟兽草木虫鱼释》和《毛郑异同释》三书合为一书。完成《礼记郑氏注》五卷，《里堂道听录》五十卷。《易学三书》初稿成。

“西汉经师之学，惟《毛诗传》存。郑笺之，二刘疏之，孔颖达本而增损为《正义》，于诸经最为详善。然毛，郑义有异同，往往混郑于毛，比毛于郑，而声音、训诂之间疏略亦多。余幼习《毛诗》，尝为《地理释》、《草木鸟兽虫鱼释》。《毛郑异同释》三书，共二十余卷。嘉庆甲戌暮春，删录为一书；戊寅夏，又加增损为五卷，次诸《易》、《尚书》补疏之后。”（《毛诗郑氏笺》，《雕菰集》卷十六）

“余向读《礼记》，尝为《索引》一书。西乡徐心仲将草稿持去，已而徐物故，莫知所在。十数年来，专力于《易》，未之计也。甲戌夏，寻得零星若干条，次为五卷。”（《礼记郑氏注》，《雕菰集》卷十六）

“余生质极钝，然每得一书，无论其著名与否，必详阅首尾，心有所契，则手录之。余交友素少，然每以著作教我者，无论经史子集，以至小说词曲，必详读至再至三，心有所契，则手录之。历二三十年，盈二尺许矣。今岁所著《易学三书》，初稿就而阳气虚备，不耐冥思，性又乐间圉，求为其易而不甚用思者。夏秋以来，乃取此而编次之为五十。先是壬戌、癸亥间，尝编之名《道听录》，今仍其名。苟不死，更有进，当续乎此耳。”（《里堂道听录序》，《雕菰集》卷十六）

公元 1815 年（清嘉庆二十年乙亥）五十三岁

是年完成《周易》研究，撰成四十卷本《易学三书》。九月撰成《扬州足徵录》和《邶记》。

“今春赐答手书，展诵之下；曷胜感激。循自壬戌归家，即留心于《易》，越十二年，至乙亥，成《易》四十卷。循以圣学深微，未容遽测，稿虽数易，未敢语人。前年官保阮公索循稿本，并勉促撰完。”（《上座师英尚书书》，《雕菰集》卷十三）

“伊太守入都补官，道过扬州，会府君于雷塘之阮公楼。语及图经，因询文粹，并为府君书仲轩扁。是日大雨，府君作《雷塘话雨记》，是为乙亥，五月二十一日。未几，伊公卒于扬州，府君为乐府鼓琴，以写公之德政。更检旧篋收拾文粹杂稿，次第为目录一卷，名曰《扬州足徵录》。文粹者，存扬之人文，非扬州者不取也。足徵录者，存扬州之事，事有关乎扬者，不必扬人之文也。义各有取乎尔。府君修图经，取旧志考核随笔记录之，次第为六卷，名曰《邶记》。”（《焦氏遗书·事略》）

公元 1816 年（清嘉庆二十一年丙子）五十四岁

是年四月作《论语何氏集解》。十二月，请英和为《易学三书》作序。

“余幼时读《毛诗》讫，即读《论语》。已而学为科举文，习高头讲章，凡存疑索引等不下十数家，愈求之愈不得其要。既见注疏，遂舍去讲章旧说，仍不能豁然也。自学《易》以来，于圣人之道，稍有所窥，乃知《论语》一书，所以发明伏羲、文王、周公之旨，盖《易》隐言之，

《论语》显言之。余向尝为《论语通释》一卷，以就正于吾友汪孝婴，孝婴苦其简而未备，迄今十二年。孝婴已物故，余亦老病就衰。因删次诸经补疏订为《论语补疏》二卷，略举《通释》之义于卷中，而详言其大概如此。”（《论语何氏集解序》，《雕菰集》卷十六）

“谨以所作《易章句》十二卷，《易通释》二十卷、《易图略》八卷，其为《雕菰楼易学》四十卷。叩头再拜，呈座下，伏乞海正。指其疵谬，求赏大序一篇冠之卷首，不胜悚惕依恋之至，嘉庆丙子十二月初一日。”（《上座师英尚书书》，《雕菰集》卷十三）

公元 1817 年（清嘉庆二十二年丁丑）五十五岁

是年焦循向朱椒堂论述了自己对《周易》内容的基本看法。二月，就自己生前所作诗文进行整理，结集为《雕菰集》二十四卷。

“《易》之道，大抵教人改过，即以寡天下之过。改过全在变通，能变通即能行权。所谓使民宜之，使民不倦，穷则变，变则通，通则久。圣人格至诚正，修齐治平，全于此一以贯之，则《易》所以名‘易’也。”（《与朱椒堂兵部书》，《雕菰集》卷十三）

“自乾隆戊戌、己亥习为诗古文辞，迄今四十年，所积颇盈笥箧，屡加选订，而未能定。去年左臂筋掣，右腕已不可笔，心甚怏怏。十月，鸠头明一钱，掣处渐柔活，遂可执笔。因先取诗文稿理之，录为二十四卷，既成，编为目录一卷如右。”（《雕菰集·序目》）

公元 1818 年（清嘉庆二十三年戊寅）五十六岁

是年五月，作《周易王氏注》，对王弼易学提出个人看法。六月，作《毛诗郑氏笺》，七月，将五卷本《礼记郑氏注》删为三卷本。又据自己平时学《易》时的笔记和前人论《易》的有关内容，分别编成《易话》和《易广记》二书。十二日，开始编撰《孟子正义》。

“《易》之有王弼，说者以为罪浮桀纣。近之说汉《易》者，摒之不论不议者也。然则弼之《易》，不可屏之不论不议也。于是每夕纳凉拓篱蕉影间，纵言王弼《易》，门人录之得若干条。立秋暑退，取所录次为二卷，迄今七年。《易学三书》既成，复取此稿订之，列诸经补疏之首。有治王弼《易》者，以此可参焉否也。”（《周易王氏注序》，《雕菰集》卷十六）

“《毛诗》精简，得《诗》意为多。郑生东汉，是时士大夫重气节，而温柔敦厚之教疏，故其《笺》多迂拙，不如毛氏，则《传》、《笺》之异不可不分也，明日以是复诸客，客以为然，遂书之为序。”（《毛诗郑氏笺序》，《雕菰集》卷十六）

“甲戌夏，寻得零星若干条，次为五卷，今复删为三卷，皆少作，第考究训诂名物。”（《礼记郑氏注序》，《雕菰集》卷十六）

“余之学《易》也，自汉魏以来，至今二千余年中，凡说《易》之书，必首尾阅之；其说有独得者，则笔之于策，可以广闻见，益神智，因名之曰《易广记》云。”

“余既成《易学三书》，忆自壬戌以来，十数年间，凡友朋门弟子所问答及于《易》者取入三书外，多有所余，

复录而存之，得二卷，同以为《易话》，以其言质无深奥云耳。”（《易话》）

“十二月初七日，开笔撰《孟子正义》，自恐懈弛，立簿逐日稽省，仍如前此注《易》，简择长编之可采者与否者。有不达则思，每夜三鼓后尚不寐，拥被寻思，某处当检某书，某处当考某书。天将明，少睡片刻，日上纸窗，起盥漱，即依夜来所寻思一一检而考之。语子廷琥曰：‘著书各有体，非一例也。有全以己见贯穿取精，前人所已言不复言，余撰《易学三书》及《六经补疏》是也。有全录人所已言而不参以己见，余辑《书义丛钞》是也。有採择前人所已言而以己意裁成损益于其间，余所撰《孟子正义》是也。’”《焦氏遗书·事略》

公元 1819 年（清嘉庆二十四年己卯）五十七岁

是年焦循完成《孟子正义》三十卷，手录十二卷。

“己卯七月十四日，《孟子正义》草稿成，次为三十卷。于是讨论群书至庚辰正月，修改既定，乃手写清稿三卷，就正于舅父阮芸台先生。四月，令不孝校对一过，又重自手录之七月。共手录十二卷，而病作，病中犹以未能录完为憾。”（《焦氏遗书·事略》）

公元 1820 年（清嘉庆二十五年庚辰）五十八岁

是年病逝于江苏甘泉。

后 记

拙著初稿构思于 1986 年攻读硕士学位期间。当时我曾斗胆向导师朱维铮先生提出研究清代学术史的意愿，得到先生的首肯，并建议可对焦循的学术思想和易学作些开拓性的研究和整理，藉此作为硕士毕业论文。此后，我便积极寻觅资料，酝酿写作计划。先后完成“焦循学术编年”、“焦循著述考”和“焦循交游录”三种资料性的长编。1989 年 6 月，将其中的一部分，以《焦循易学研究》为题，通过了硕士论文答辩，并得到已故著名易学家潘雨廷先生的充分肯定。

由于笔者才思驽钝，本稿的修改持续了近十个年头，其间三易其稿，终未能尽善，与所谓“十年磨一剑”的垂世名著相比，虽偶有一得，也只是狂瞽之见而已。

拙著的修改、补充和最后定稿，是在刘蔚华先生的悉心指导和勉励下完成的。刘先生详审了本书的初稿，并提出了宝贵的修改意见。

拙著现名《焦循儒学思想与易学研究》就是根据刘先生的建议确定的。刘先生与我从未谋面，却慨然赐序，更使我愧汗无地，感激万分。

拙著得以面世，还承蒙中国社会科学院的余敦康先生、姜广辉先生的鼎力推荐，而复旦大学的章培恒、潘富恩两先生又拔冗为拙著撰写了推荐意见，复旦大学图书馆的吴格先生提供了有关焦循珍贵的馆藏资料，齐鲁书社的严茜子先生又为审阅拙稿花费了大量的心血，对此，作者谨以拙著的出版来表达对诸位先生的敬意和谢忱。

陈居渊

1998年5月8日于上海复旦大学